



جامع الأسرار والكنوز

Süleyman ve U Kütüphanesi	
Kitap No	Fatih
Yazar	
Esnek kayıtlı no	1419

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

1840
21
22

قال عليه السلام
من رضى بائقيل من الورق رضى الله
بالفدا من العمل صوابه و هو الورق

والله اعلم
ان في الغار رجلا يتأذى أهل الغار
عنه فقتل من هو يا رسول الله فقال
عالم لا ينفع بجلده

روى ابو يوسف عن الحسن بن الحسن بن احمد قال
سئل عن رجل تزوج امرأة اذ اعلم النافذة عشر نفقة
المائة مخافة اللزوا ايضا قال ابو يوسف
طلب التفرق اذ كانت المرأة صالحة ولم
تطلب التفرق عن زوجها حتى يموت
فمن تزوج النوايا وخرج
الطابع الكبير

وكل الرطل يطلق امراته مطلقا فطابق
كذلك فلما بيع الثلث لا يكون خلافا وكله
بطلان فطابق فثبت لم ينعح ولو قدر لرجل
ان كنت فعلت كذا فامر ان طالق فقال ينعح
وقد كان فعذر طلقه ١٩

[illegible]

علاء اور ای نور علی
حریعہ کفہ
محمد علی العطار

مواضعها ما أخذ اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء الاقسام الكتاب كالحاص مثلا فانه ما يؤخذ من
قولهم اختص فلان بكذا وارا د بترتيبها بتقديم بعضها على البعض عند الفارض ومعناها حقاً نقرب
اللعنثة وحدودها الاصطلاحية وباحكامها الاثار والناطقة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظاهرا ووجوب
التوقف وغير ذلك قوله اما الخاص فكذلك قيد باللفظ لخرج الدوال الاربع وليعلم ان الخاص
من اوصاف اللفظ وبقوله وضع لمعنى لخرج المهلات والمشتراك ايضا لانه وضع لمعنيين وبقوله
معلوم لخرج الجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاصلة الى الاحترار عنه لان هذا يتقسم بالنظر
الى الوضع والاجمال عارض والجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احتراز عنه نظرا الى
الظاهر وبقوله على الانفراد لخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد اذا المراد
من الانفراد كون اللفظ متنا ولا له من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن
وقوله كاشان نظير خصوص الجنس ورجل نظير خصوص النوع وزيد نظير خصوص العين وانما
نظير خصوص قال لا انسان جنسا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع
عند المنطقيين والرجل ^{صنف} لان المشايخ لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يذكرون
تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع
انها لا حاكمة الافراد والتعريف للحقيقة نظرا الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القاسم الشهيد
السميرندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهنا لا نتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما
شريعة يوقف بها على معنى اللفظ كما هو الدالين بالفقه قوله وحكمه كذا حكم الشيء الاثر الثابت به
اراد بالخصوص مدلوله بقوله قطعا يتميز اي على وجه القطع ارادة الغير عنه قوله ولا احتمال البيان
اي بيان التفسير كما ان من شرطه ان يكون النص محملا او مشكلا والخاص بين بنفسه ولا يكون فيه
اشكال ولا احتمال قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى آخره اعلم ان الزيادة على النص بخبر الوا
لا يجوز لان الزيادة نسخ معناه ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظني ويجوز ان يكون جسيما
لمجمل الكتاب فقال ابو يوسف والشافعي نعم الله تعديلا اركان الصلاة اي الطائفة في الركوع
والسجود والاستواء في القومة والجلوس بين السجدين فرض خلافا لابي حنيفة ومجمل فانه
واجب لان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا احتمال فيه

صنف

اجمال

التي هي من اللفظ والاشتقاق في الالفاظ التي هي اسماء الاقسام الكتاب كالحاص مثلا فانه ما يؤخذ من
قولهم اختص فلان بكذا وارا د بترتيبها بتقديم بعضها على البعض عند الفارض ومعناها حقاً نقرب
اللعنثة وحدودها الاصطلاحية وباحكامها الاثار والناطقة بها من ثبوت الحكم قطعا او ظاهرا ووجوب
التوقف وغير ذلك قوله اما الخاص فكذلك قيد باللفظ لخرج الدوال الاربع وليعلم ان الخاص
من اوصاف اللفظ وبقوله وضع لمعنى لخرج المهلات والمشتراك ايضا لانه وضع لمعنيين وبقوله
معلوم لخرج الجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم ولا حاصلة الى الاحترار عنه لان هذا يتقسم بالنظر
الى الوضع والاجمال عارض والجمل في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احتراز عنه نظرا الى
الظاهر وبقوله على الانفراد لخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد اذا المراد
من الانفراد كون اللفظ متنا ولا له من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن
وقوله كاشان نظير خصوص الجنس ورجل نظير خصوص النوع وزيد نظير خصوص العين وانما
نظير خصوص قال لا انسان جنسا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع
عند المنطقيين والرجل ^{صنف} لان المشايخ لا يلتفتون الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يذكرون
تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف ولهذا ذكر كلمة كل في تعريف الخاص مع
انها لا حاكمة الافراد والتعريف للحقيقة نظرا الى فهم المعنى حتى قال السيد الامام ابو القاسم الشهيد
السميرندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهنا لا نتغل فيه بذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما
شريعة يوقف بها على معنى اللفظ كما هو الدالين بالفقه قوله وحكمه كذا حكم الشيء الاثر الثابت به
اراد بالخصوص مدلوله بقوله قطعا يتميز اي على وجه القطع ارادة الغير عنه قوله ولا احتمال البيان
اي بيان التفسير كما ان من شرطه ان يكون النص محملا او مشكلا والخاص بين بنفسه ولا يكون فيه
اشكال ولا احتمال قوله فلا يجوز الحاق التعديل الى آخره اعلم ان الزيادة على النص بخبر الوا
لا يجوز لان الزيادة نسخ معناه ولا يجوز نسخ نص الخاص بخبر الواحد لانه ظني ويجوز ان يكون جسيما
لمجمل الكتاب فقال ابو يوسف والشافعي نعم الله تعديلا اركان الصلاة اي الطائفة في الركوع
والسجود والاستواء في القومة والجلوس بين السجدين فرض خلافا لابي حنيفة ومجمل فانه
واجب لان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص ومعنى الركوع والسجود معلوم ولا احتمال فيه

لان الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود وضع الجبهة على الارض فلا يكون الحاق التعديل
 بهما على سبيل الفرض بخبر الواحد وموقوله عليه السلام للاعرابي قم فصل فانك لم تقل بيانا بل بزيادة
 على النص بخبر الواحد وهذا يجوز فقلنا بالوجوب ليثبت الحكم على حسب دليله قوله وبطل شرط
 البولاء والترتيب الى آخره البولاء هو ان يتابع في افعال الوضوء ولا يفترق بينهما بعمل آخر والذي
 يقطع المتابع خفاف الضوضاء اعتدال الهواء شرط في الوضوء عندهم كذا في ابن ابي ليلى والشافعي
 في قوله القديم بفعل النبي عليه السلام فانه واظف على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليمات
 للجواز والترتيب وهو ان يراعى النسق المذكور في قوله تعالى فاعسلوا الآية والنية وهو ان يقصد
 بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استبابة الصلوة شرط في الوضوء عند الشافعي بقوله عليه السلام
 لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الظهور موضع فاعسل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب
 وبقوله عليه السلام الاعمال بالنيات او بالقياس على التيمم اذ البطل لا يخالف الاصل في الشروط والتسمية
 عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك ايضا شرط في لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم ينم وقلنا
 لا يجوز ان يكون البولاء والترتيب والنية والتسمية شرطا فيه هذه الاخبار لان قوله تعالى فاعسلوا
 وجوهكم وامسحوا برؤوسكم لفظان خاصان لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة واشترط هذه
 الاشياء كون زيادة على النص ونحوه فلا يجوز وهذا معنى قول الشافعي وبطل شرط البولاء الى
 آخره فان قيل فملا قلتم بوجوب النية واخراتها في الوضوء كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة بخبر
 الواحد قلنا لما منع من القول بالوجوب وذلك ان الوضوء احطارية من الصلوة لانه فرض لغیر
 والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في كل الوضوء كما في كل الصلوة يلزم التسوية بين الماهل
 والتبع فقلنا بالسنة في كل الوضوء اظها بالافتاوت بينهما كذا قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم لان
 القول بالوجوب في كل الوضوء لا يلزم التسوية لظهور الافتاوت بينهما بوجه آخر وهو ان الوضوء
 لا يلزم بالنذر والسجود والصلوة تلزم بهما والآدمي ان يقال ان ذلك لتفاوت درجات
 الدلائل فان الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي
 الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وقطعي الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي هي
 قطعي وظني الثبوت ظني الدلالة كاخبار الاحاد التي هي موهما ظني فبالاول ثبت الفرض وبالثاني

فيه

والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله بخبر
 التعديل من القسم الثالث لانه امر الاعرابي بالاعادة ثلثا فثبت به الوجوب وقيمته لاحتماله
 نفي الكمال والتكرار لادائه على سبيل الكمال فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم
 الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فكون مستزك الدلالة فيثبت به السنة وكذا
 خبر التسمية معارض بقوله عليه السلام من توضا وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضا
 ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلا يكون قطعي الدلالة وكيف واستعمل مثله في نفي التضييق
 سابع وكذا دليل الموالاة لادل على الركنية فانه عليه السلام كان يواطى على المضمضة والانشاء
 مع انهما سنتان وخبر الترتيب ايضا معارض بما روى عنه عليه السلام انه نسي مسح الرأس فنذكر
 بعد فدا عنه من الوضوء فمسحه بيده في كفته فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة
 ثبت بها السنة لا الوجوب قوله والطهارة في كذا اي وبطل شرطية الطهارة في طواف الزيارة
 قال الشافعي الطهارة في الطواف شرط لقوله عليه السلام الا يطوفن بهذا البيت محدث
 ولا غريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فقلنا لا يجوز
 ان يكون شرطا لانه تعالى امرنا بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لفظ خاص لمعنى معلوم
 وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقعه على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا لانه
 لانه ليس فيه اجمال بل زيادة عليه بخبر الواحد فلا يجوز ولكن تزداد شرطية الطهارة عليه وا
 وهو الصحيح بدليل اجاب الدم بتركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان
 النص يحمل لان نفس الطواف ليس مراد بالاجماع فانه قد رتب سبعة اشواط وشرط فيه
 المبتدأ من الحجر الاسود على الاصح ولزم اعادة طواف الحب والغريان والطواف في المنكول
 فثبت انه يحمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربو وحوز ان يلحق خبر الواحد بيانه فلنا اما
 التقدير بسبعة اشواط ثبت بخبر المتواتر فتجوز الزيادة به ولهذا قال الشافعي لا يجوز
 النقصان عن السبعة الا ان علمنا ان كمالا يكون التقدير بها لا كمالا ويحمل ان يكون للاعتداد
 فثبت التقدير المتيقن وهو جعل ذلك شرطا لا تمام ولين كان شرط الاعتداد فالأكثر يقوم
 مقام الكل واما الابتداء من غير الحجر الاسود فمن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه

ولكن لما عدم الاعتداد كما ذكر محمد في الرقيات فذلك ان ابراهيم عليه السلام جعل الحجر
 الاسود علامة افتتاح الطواف كما روي في الخبر كذلك المبسوط ولكن لا نزول الشبهة به
 لان هذه زيادة على النص خبر الواحد والمشبهة ان يقال النص ليس بمجمل في نفسه ولكنه مجمل
 في حق المبالغة وابتداء الفعل لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف والمبالغة وذلك
 محتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالحق خبر العدد والابتداء بياناً فاما
 خبر الطهارة لا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب إعادة طواف الحجج العريان
 والمنكوس لعدم الجواز بل يمكن التقصا الفاحش كوجوب إعادة الصلوة التي ادبت مع الكراهة
 ولهذا يخبر بالتم اذا رجع من غير إعادة والمخيم ان ينع ويقول لا نسلم انه مجمل في حق الابتداء من الحجر
 ولين سلماً انه مجمل في حق العدد لان المبالغة تحتمل العدد والاسراع اما لا يحتمل الابتداء منه ومن
 الا ان يقال ان الابتداء منه واجب فحده لا يرد السؤال قوله والتاويل بالرفع اي وبطل
 تاويل الشافعي القدر بالاطهارة قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء اي وليتربص
 المطلقات من ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء لان السنة لفظ خاص لمعنى معلوم لا يحتمل غيره
 فلو حمل القروء على الاطهارة انتقص عن السنة لانه اذا اطلقها في الطهر جعل الشافعي ذلك الطهر
 محسوبا من العدة فينتقص ذلك الطهر في حق العدة لا محالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعي
 المختلف من دم الحيض بالاتفاق فصير العدة قرين وبعض ذلك بخلاف ما اذا حملناه على الحيض
 لانه لو اطلقها في الحيض لا يحسب تلك الحيضة بالاتفاق فالحمل على وجه يوافق الكتاب والى من الحمل
 على وجه مخالفه فان قيل في الحمل على الحيض مخالفه من وجهين ايضا احدهما انه يلزم منه ان يدا
 الحيض على السنة اذا اطلقها في الحيض لانه لا يحسب تلك الحيضة بالاجماع فصير ثلثة اقراء وبعض الاج
 والثلثة كما لا يحتمل التقصا لا يحتمل الزيادة ايضا والى ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد
 والحيض مؤنث والطهر ذكر فدللت الهاء في السنة على ان المراد من القروء الاطهارة قلنا الجواب
 عن الاول ان تلك الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يعا بها والعدة قد تحتمل
 مثل هذه الزيادة احترازاً عن التقصا كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحجرة بالاجماع
 هم جعلت قرين وفيه زيادة نصف القرين وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقروء والمضا

فليس

المدخلات

اليه السنة مذكروا لا استبعاد في تسميته شيء واحد باسم التذكير والبايث كالبدن والحنطة فلما اضيف
 الى المذكور وعي علامة التذكير وما يؤكد ان المراد من القروء الحيض قوله عليه السلام دعي الصلوة
 ايام اقرايك وقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان لان اثر الرق في التصفيف
 وقوله تعالى واللى يئسن من الحيض الآية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهارة كما قيل وفيه
 بحث اذا لم يلزم من قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرايك ان يكون المراد من القروء في الامة الحيض ولا
 يلزم من قوله تعالى واللى يئسن الامة ان يكون الاشهر مقام الحيض اذ يجوز ان يكون مقام الاطهارة لان
 الطهر المختلف من الدمين لا يصور بدون الحيض الا ان يقال يلزم ذلك بحسب الظاهر اذ لو كان المراد
 ما ذكر كان من حق الكلام ان يقال واللى يئسن القروء لكون النقل بعدم عين ما شاع اصلا
 فلما جاء بجاء اخرى علم انها لم تكن الامة لانه ليس في ذلك للعلاقة قوله ومحليلة الزوج
 الثاني الى اخره قال محمد والشافعي اذا طلق الرجل امراته واحدة او ثنتين وانقضت عدتها فترجعت
 باخذ وطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول لم تعد بثلاث تطليقات ولا يهدم الزوج
 الثاني الطلاق وعند ابى حنيفة وابى يوسف تعود ثلاث تطليقات ويهدم الطلقة والطلقتين
 والمسئلة مختلفة من الصحابة فالخالف ان الزوج الثاني ثبت للحل الجديد عند ما خلا فالجديد الشافعي
 تمسك محمد والشافعي بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فكلية حتى الغاية وضعا ولا تاثير لغاية في
 اثبات ما بعدها بل هي تنبيه فقط كما في الصوم ينتهي حرمته الاكل والشرب بالليل ثم ثبت للحل بالآية
 الاصلية فكذلكها باصالة الزوج الثاني تنتهي الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث ثم ثبت للحل
 بالسبب السابق وهو كونها من نبات آدم فمن جعل الزوج الثاني مثبتا جلا جديدا بقوله عليه السلام
 لعن الله المحلل والمحلل له فقد احن بالنص خبر الواحد بطريق البيان ولا يجوز ان يكون بياناً
 لعدم الاجمال فيه اذ كلمة حتى وضعت لمعنى معلوم وهو الغاية والنهاية وقال ابو حنيفة وابو يوسف
 الزوج الثاني محلل بقوله لعن الله المحلل الحديث سماء محلا وهو المثلث والحل وحديث العسيلة
 وهو ما روي انه عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعد الرجن من الزبير
 ثم جاءت تهمته بالعتة وقالت ما وجدته الا كهذه تولى هذا فقال عليه السلام ان تريدن
 ان تغودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تدوقى من عسيلة وهو يدوق من

لا في الغيب

عسيلة في ذكر العود دون الانتهاء أي لم يقل ان يدين ان انتهى حرمتك اشارة الى التعليل
لانه غيبا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لاحالة ولم يكن العود ثابتا
قبل ذلك فكون حادثا بالذوق بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وقبل الذوق
وقيل ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يتغير فكون
الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فتعود عليه بثلاث تطبيقات واما النص فساكت عن كون الزوج
الثاني مثبتا للحل ام لا فانتم ابطالتم وصف التحليل عن الحديث بما هو ساكت وذلك لا يجوز فالشيخ بقوله
وتحليلية الزوج الثاني الى اخيه اجاب عما تمسك محمد والشافعي بالآية ولا يقال ان ذلك في صورة
الحرمة الغليظة لان ذلك محل والمحال لا يدخل في التعليل لانه لو دخل لانسد باب القياس لان محل
الاصل غير محل العنع ولان الحل شرط ولا اثر للشرط في العلة فان قيل ليس للزوج الثاني
محلا في المتنازع وهو صورة الهدم لانه لو كان يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت وانه لا يجوز قلنا
لا يجوز اذ لم يغدما اذا افاد فجوز الا يتري ان شئك الانسان له بهاله لا يجوز اما اذا ضم ما له الى
مال الغير فاشترها يصح لانه يفيد ملك التصرف وجواز العقد في مال الغير فكذلك ما بهن مفيد لانه
قبل هذا يكون الحل ثابتا على وجه نزول بالطلقة او الطلقتين وبعد بصير على وجه النزول اما
بالثلاث او بقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في المطلقة الثلاث فلان يكون مثبتا
لوصفه في المتنازع اولى فان قيل فلهذا وجب ان يملك اربعا وخمسا من التطبيقات ثلاثا
بهذا الحادث وواحدة او اثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من القاطعة
اقتضى انفساء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء قوله وبطلان العصمة عن المسروق
الى آخره واعلم ان القطع مع الضمان على السارق لا يجتمعان عندنا سواء هلك المسروق في يده او
استهلك في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه وعند الشافعي يجتمعان
وكذا الحكم في السرقة الكبرى قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف الضمان صرحا ولا دالة
لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة على انفساء الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا
ولا هو من ضروراته ايضا لانها مختلفان اسما ومحملا لان احدهما الجهر المحل والآخر الخسر وسببا لان
سبب احدهما الجنابة على حق الله وسبب الآخر الجنابة على حق العبد ومحملا لان محل احدهما اليد

ومحل الآخر الذمة وقد دل الدليل على الضمان وهو عموم قوله تعالى فاعتدوا عليه مثلهما اعتدى عليكم
وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترده فوجب القول به فن قال بان القطع بوجوب انفساء
الضمان وبطلان عصمة المال لم يعم هذا الخاص وهو قوله فاقطعوا بل يكون زيادة عليه خبر
الواحد وهو قوله عليه السلام لا غدرم على سارق بعد ما قطعت يمينه فاستار الشيخ الى جواب
ذلك بقوله وبطلان العصمة بقوله جزاءه لا بقوله فاقطعوا يعني ان سقوط عصمة المال يثبت باشارة
قوله جزاءه فان الله تعالى اطلق لفظ الجزاء على القطع والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراى
به ما يجب حقه الله تعالى وما يجب حقه الله تعالى على الخلق من ما يجب بهتك حرمة من الله تعالى على الخلق
لكون الجزاء وفاقا وذلك ان ثبت الحرمة بمعنى ذاتة حرمة شرب الخمر والزنا للحق العبد لانه
حينئذ يصح حراما لعينه مباحا في ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشر عصير
الغير فحرنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا يثبت للعبد ضرورة كالعصير
اذا تخلف في حرمة واحدة فن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الله تعالى فان قيل لا نسلم ان الحرمة
واحدة بل المال المنهج محرم لحق الله تعالى لوجود النهي بحسب القطع ومحترم لحق العبد ايضا لما حقه يجب
الضمان كما في قتل الصيد المملوك في الحرم او الاحرام وشرب خمر الذي عندهم وكوجب الدية مع
الكفارة قلنا بل الحرمة واحدة لانا لا نجد القطع الا بال محترم حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى
القطع لنفسه محققا لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد بضاف
وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجنابة على حق العبد في الصيد بل بالجنابة على
الاحرام او الحرم الا يرى انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه محققا به وجب
الضمان وكذلك وجوب الكفارة بالجنابة على حق الله تعالى لا على العبد فانها يجب قبل المسلم الذي لم
يهاجر اليها وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك شرب خمر الذي ان احدث شرها لم يجب على العبد
فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد واذا لم يجب حقه وجب جبر حقه بالضمان او سئل بقوله تعالى
جزاءه على وجه آخر وهو ان لفظ الجزاء لغة يدل على كمال المشدوع اذ هو اسم للكافي جزاء اي
كفى وكما له استدعى كمال الجنابة لانهما سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا
للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لعينه وهو حق المالك فبقي مباحا في ذاته وذلك اعظم شبهة

في سقوط الحد من ضرره وتحويل العصمة الى الله تعالى او نقول بوجه آخر وموان الجزاء اسم للكل
 والكافي قلوا وجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب للفعل فكان نفيها ما هو ثابت بالنقص فان
 قيل لو انقلبت العصمة الى الله تعالى كما في الحجر يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا لا يلزم القطع
 في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوماً قبل السرقة حقاً للعبد والمخول يست كذا لا
 القطع شرع لصيانته حتى العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه لانا نقول ان كان فيه
 ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيراً له من حفظ ماله بالضمان
 والاصح ان القطع لصيانته حقوق الناس فيه ضرر على السارق لما فيه من اتواء حقه معنى فلا يلزم اليه
 ضرر آخر شرع القطع بان لا يسقط باسقاطهم وان كان فيه حقهم ارجو وامنح او لعدم تصور
 اجتماعهم على الاسقاط الا ترى انه شرع حد الزنا لصيانته الفرج وحدا الشرب لصيانته العقل
 مع انه لا يسقط بالاسقاط لما اشهدنا اليه كذا في القوائد الظهيرية ولا يقياس بمعنى ان لا يظهر بطلان
 العصمة في حق الضمان لانه ضروري وقد اندفعت باثباته في حق القطع لانا نقول قد بينا ان العصمة
 تبقى واحدة وقد ظهر ابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لما نودي
 الى بطلان الضمان بازالة شيء واحد بسبب واحد قوله ولذا صح انقاع الطلاق بعد الخلع
 صحح الطلاق بلحق البائن عندنا وعند الشافعي بالحقة وانما يحقق الطلاق البائن عند المتخلفة
 والمطلقة على ما لا اذ لا يبيحونه فيما سواهما عند فقال الشافعي الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح
 وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده وقلنا الله تعالى وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع
 بقوله فان طلقها بحرف الفاء بعد قوله فلا جناح عليهما فيما افدت به والفاء للوصل والتعقيب
 فكون هذا تنصيصاً على ايقاع الطلاق بعد الخلع فمن وصل قوله تعالى فان طلقها باول الامة
 وهو قوله تعالى الطلاق مرتان لا يكون وصله عملاً بالفاء ولا بياناً كذا ذكره في الاسلام واعلم ان
 الاستدلال بهذه الآية على جواز لحوق صحيح الطلاق بالخلع مشكل فان عامة المفسرين وصلوا هذه
 الآية وهي قوله تعالى فان طلقها باول الامة وهي قوله تعالى الطلاق مرتان ولانه لو وجب صلته
 بالخلع عملاً بالفاء لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع وانها ثابتة بالايجاع بل الاولى التي تنسك
 في المسئلة يرواه ابو سعيد الخدري وغيره عن رسول الله عليه السلام انه قال المتخلفة بالحق

[illegible]

والمحققون من اصحاب الشافعي وشمس الامة الى انه مجاز فيه لان لازم الاجاب استحقاق العقوبة بتركه
ولان الذنب عدم استحقاقها فكونان غير من فيكون مجازا فيه وهذا معنى قول الشيخ جازا صله وهد
بعض اصحاب الشافعي ونحو الاسلام ويجهو واصحاب الحديث الى انه حقيقة لان المندوب بعض الواجبات
الواجب موما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكون الذنب بعض ما
يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اراد من العام بعضه وكما لو اطلق بعض لفظ الانسان على
مقطوع او الرجل واليه اشار الشيخ بقوله لانه بعضه والاول اقرب الى التحقيق بعرفنا التام
قول ولا نسفي التكرار ولا محتملة اختلف القائلون بالوجوب في الامر في افادته التكرار في العموم
وبعض التكرار ان يفعل فعلا ثم يعود اليه فقال المزني والاسفندياري من اصحاب الشافعي وعبد القاهر
البغدادى من لغة الحديث وغيرهم انه لو جوب التكرار المستوعب لجميع العباد الا اذا قام دليل يمنع منه
وقال الشافعي وبعض اصحابه انه لا وجوب ولكن محتملة والفريق من الموجب والمحملة ان الموجب ثبت
من غير قدسية والمحملة لا ثبت بدورها وقال بعض اصحابنا واصحاب الشافعي لا وجوب ولا محتملة ولكن الامر
المعلق بالشرط كقوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بوصف كقوله الزانية والزاني فاجلدوا
يتكرر بتكرره والمذهب الصحيح عندنا انه لا وجوب ولا محتملة سواء كان مطلقا او معلقا بالشرط او الوصف
اخرج الفریق الاول بان لفظ الامر مختص من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضر مثلا مختصر
من قولك اطلب منك الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الافادة ثم المصدر الذي دل عليه
الامر اسم عام لجنس الفعل شامل الافراد فوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم
واخرج الفريق الثاني بما ذكرنا غير ان الثابت به مصدر نكرة اذ لا دلالة للامر على الالف واللام و
النكرة في الالباب مختصة ولكنها يقبل العموم بدليل يقرن بها واخرج الفريق الثالث بالنصوص الواردة
في الكتاب والسنة مقيمة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلون الشمس قوله عليه السلام اذوا
عن ثوبون صوموا شهركم فانها يتكرر بتكرار الشرط والواصف وجه القول الصحيح لما ان لفظ الامر
دل على الفعل وهو المصدر لكن لفظ الفعل الذي دل عليه صيغة الامر فرد سواء قد مضى او منكر
فلا محتمل العدد اذ الفرد والعدد متناهيان قوله لكنه يقع على اقل جنس جواب عن سؤال مقتدر
ان يقال لما كان فردا الاحتمال العدد ينبغي ان لا يصح بنية الثلاث في قوله طلق نفسك لانه عز وجل لا

اليد

كما لا تصح فيه التثنية عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن بفرده
ومحتمل كل جنسه ايضا باعتبار رفع الفردية لا باعتبار رفع العدد لان الطلاق مع جميع افراد واحد
من اجناس المقررات الشرعية فيكون فردا حكما فيقع عليه بالنية فاما الثبوت في الفردية منها بوجه فلا يكون
محتمل اللفظ فلا تعلل لنيه فيها الا ان يكون المراد امة فحينئذ تعلل لنيه فيها لان التثنية جنس طلاقها
قوله وما يكرر من العبادات الى اخر جواب عما قال بعض مشايخنا ان امر الشروع المعلق او المقيد
يتكرر فقال تكرارا واما الشروع ليس من موجب اللغة بل باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة
او الوصف الذي هو علة ومن تكرر مما يلزم تكرار الحكم لامن الامر قوله وكذا اسم الفاعل الى اخر
السارق لا يوتي على اطرافه الاربعة عندنا بل بحسب حتى يتوب وقال الشافعي يوتي على الجميع لان الله
تعالى ينقض على الايدي بلفظ الجمع واطرافها الى السارق والشارقة بقوله فاقطعوا ايديهما فوجب
الاستغراق كقولك عبيدكم فدخل الميمن واليسار ولا يحل على الميمن ان فيه ابطال الاطلاق وصيغة
الجمع وذلك مجرى مجرى النسخ لان لهما ميمين لا ايمانا الا ان في المرة الثانية تثبت المحلية للرجل بالسنة
والاجماع فلا وجوب ذلك انقضاء المحلية الثانية مطلق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا
ايديهما ومي مشهور فيقضي النقص بها الا ان في المرة الثانية لا تقطع اليسرى واذا ثبت التقييد في
النقص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله فقد صفت قلوبكم فثبت ان اليسار لم يدخل في النص
وان استدلال الحنم بالآية غير صحيح ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذي بينه فقال وكذا اسم
الفاعل يدل على المصدر والمصدر فرد لا محتمل العدد ولما لم يحتمل العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الميمان
لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات
التي يوجد من السارق لا يعلم الا بالآخر المعروف الى عدم القطع فتبين ان المراد سرقة واحدة وبسرقة
الواحدة لا تقطع الايد واحدة ثم ظاهرا الآية تقتضي قطع اليدين بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع
فثبت ان الواجب بالآية قطوع يد واحدة بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة
اما اليمنى واليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع او السنة قولنا وفعلا وقراءة ابن مسعود انها اليمنى
فلم تن اليسرى مرادة بالآية فهذا معنى قول الشيخ وبالسرة الواحدة لا تقطع الايد واحدة فان قيل
ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من شخص من ان المصدر وهو الزنا في قوله تعالى الزانية والزاني والآية

لا يدل على التكرار فليكن السرة كذلك فلتا قد ثبت في قواعد الشريعة ان المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم في الزنا تكرر الحكم بتكرار سببه لبقاء محله وهو البدن وامانة السرة لم يبق المحل لان محل القطع المين ويقطع لم يبق اصلا فلماذا لا يتكرر الحكم بتكرارها قوله وحكم الامر نعمان اي الثابت بالامر وهو الواجب نعمان نفس الواجب اي عينه والباء في قوله بالامر للسبب وتعلق بالواجب اي الواجب بسبب الامر وزاد صاحب المنتخب قيدا آخر وهو الى محققه اي تسليم نفس الواجب الى من يستحقه وفي الحقيقة لا بد من هذا القيد لان التسليم الى غير محققه لا يكون اداء ولا يقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشئ الذمة بالواجب ثم امر بتفريقها اخذنا محصل به فرائح الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق قوله وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر ولا بد في تفسير القضاء من قيد آخر وهو كون المثل حقة اي تسليم مثل الواجب الذي هو حقه لانه لو قضى ما عليه من الدراهم بدراهم غيره لا يكون قضاء قوله ويستعمل اصلا مكان الاخرى ويستعمل الاداء مكان القضاء والقضاء مكان الاداء كانه قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت لان الجملة لا تقضي وكما قال نوبخت ان اودي ظهر الامس والمواد منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكما لو ادى الاسير الذي اشتبه عليه رمضان صوم شهر رمضان بنية القضاء عما ظن انه قد مضى يجوز من الاداء قوله والقضاء الى آخره اختلف مشايخنا في القضاء انه يجب بنفس جديد او بالسبب الذي يجب به الاداء انضاف الى الامور وان ثبتت اهمية السبب كما اهمية الشئ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره وذكر في الميزان اختلفوا في ان القضاء يجب بالامر السابق او بما مر مبتدأ فقد صحح بالامر وقال بعضهم وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب جديد وقال المحققون من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بالسبب الاول والاختلاف في القضاء يمثل محققون فاما القضاء يمثل غير محقق بل بالنص الجديد بالاتفاق اجمع الفريز الاول بالانوار بالامر اداء العبادات ولا مدخل للدرى في معرفتها وانما يعرف بالنص والنص لانه كان مقيدا بوقت كان للمامور به عبادة فيه فلا يكون عبادة في وقت آخر بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر واجمع البين الثاني بالقياس ومما ان الشريعة ورد بوجوب قضاء الصوم والصلوة قال تعالى فعدة من ايام اخذ

شهر رمضان

وهو الامر الذي هو في الامر

فيه

وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد من النص فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به اما كونه معقول المعنى فلا ان الاداء صار يتحققا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاشفاق ان المستحق لا يسقط عن عليه الا بالاداء او باستقاط من له الحق او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما الاداء والاستقاط فظاهر واما العجز فلم يوجد الا في حق ادراك فضيلة الوقت دون اصل العبادة لبقاء القدرة على اصلها فيبقى الاستقاط بقدره فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعذر ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود ومضمونا عليه لقد رت عليه فيطالب بالخروج بصرف المثل اليه كانه حقوق العبادات قل لا نسلم ان القدرة على اصلها يبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد به تكون الواجب فعلا موصوفا بصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة فلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا غير مقصودة لان معنى العبادة كون الفعل عملا بخلاف هو في النفس تعظيما لله تعالى وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف المكان ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم الى الفرع ومضى المنذورات المتعينة بان نذرا ان يصوم يوم الخميس مثلا او يصوم في اربع ركعات ولم يصل ولم يجهم بحق قضاؤها ولا نقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولا له لما عرف كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يجب الاداء لانا نقول قد عرف بالنص ان الواجب ما سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب بفتح الذمة عن في كل الواجب ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء لما صح تسمية قضاء حقيقته وهذا الكلام يشير الى ان ثمة الخلاف تظهر في المنذورات المتعينة فعند الفريز الثاني يجب وعند الفريز الاول لا يجب لعدم ورود النص ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله القضاء واجب فيها بالاجماع بين الفريزين سواء كان عدم ايتيائها بالنص او بالتفويت فعلا هذا لا يظهر ثمة الاختلاف في الاحكام وانما يظهر في الترجيح بقوله وفيما اذا نذرا الى آخره جواب عما يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء فيما اذا نذرا ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر له في ايجاب الصوم بوجه ولا يمكن ايجاب القضاء الا بصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم فوجب ان يبطل كما ذهب اليه ابو يوسف والحسن بن زياد وحاشا لم يبطل

وجوب القضاء

وجوب القضاء بصوم مقصود بالاتفاق في ظاهري الرواية دلالة انه وجب بسبب اخر غير الاول
 فقال اما وجب القضاء بصوم مقصود لان السبب الاول وهو النذر موجب للصوم لانه شرط
 الاعتكاف فيكون موجبا للاعتكاف يكون موجبا للشرط بتعاليه الا انه امتنع اجاب الصوم ههنا
 لشرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا فلا انفصل
 الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف فيه في مطلق الاعتكاف واجبا عليه كذا في النذر بحملته
 نذر مطلق عن الوقت مظهر اثره في اجاب الصوم لزوال المانع وهو شرف الوقت فكان الصوم المقصود
 واجبا بذلك السبب لا سببا آخر وهذا معنى قول الشيخ لعود شرطه الى آخره ولا يقال لو كان النذر
 السابق كالنذر المطلق بزوال شرف الوقت ينتفع ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك
 الشهر كالونذر مطلقا ابتداء لا تأتينا قول امتناع وجوب الصوم في هذا يجوز ان يكون لشرف الوقت
 ويجوز ان يكون لانصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال ببقاء الخلف وهو القضاء
 فجوز لبقاء احدى العليتين ثم لما وجب بصوم مقصود لا يتأدى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف
 في رمضان القابل او في صوم واجب آخر لا يجوز قوله والاداء انواع الى آخره قوله كالصلوة
 بجماعة نظير الاداء الكامل يعني من اولها الى آخرها ان من صلح توفرها حقا من الواجبات السنن
 والاداء فيكون كاملا وهذه الصلوة التي سنت الجماعة فيها فالما لم تسن فيه فالجماعة منه صفة
 قصود وقوله والصلوة منفردة انظير الاداء لان الجماعة التي هي منه مؤلفة في قوة الواجب معتدة
 الا ترى ان الجهر ساقط عنه واجهر صفة كان في التي يجزئها بدليل وجوب سجدة السهو بتحركه
 ساهبا فكان السقوط دليل القصور وقوله وفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام
 ثم فاته الباقي بالغوم ثم انتبه بعد فراغه او احدث فانصرف للوضوء ففاته الباقي نظير ادائه يشبه
 القضاء وانما قلنا انه اداء باعتبار الوقت ولكنه شبه القضاء لانه التزم الاداء مع الامام حين
 تحرك معه وقد فاته ذلك حقيقة وكان ادائه بعد فراغ الامام مثل ما تحرك مع الامام حركا
 فكان قضا حكما ولهذا لا يلزم القراءة وسجدة السهو لو سها ولا يغير فرضه بنية الاقامة في هذه
 الحالة يعني لو نوى المسافر الاقامة في خلال صلوته او دخل مصر يصير فرضه اربعا اما لو نوى
 الاقامة او دخل مصر بعدما صارت صلوته قضاء لا يصير فرضه اربعا وهذا اللاحق لو كان مسافرا

القاصر ٩

مع اتمامه لا يصير فرضه اربعا بنية الاقامة او بدخوله في المصر خالة اداء ما فاته كما لو صار قضا
 محضنا فقلنا ان فعله قضا حكما واداء حقيقة وهذا معنى قول الشيخ لا يغير فرضه بنية الاقامة وانما
 جعلنا فعل اللاحق اداء يشبه القضاء لاعمال العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤدي وباعتبار وصفه
 قاض والوصف تبع قوله ومنها رد عين المصوب اي ومن انواع الاداء هذا بيان انواع الاداء
 في حقوق العباد فرد عين المصوب اداء كامل وردة مشغولة بالجناية او الدين اداء قاصر يعني
 ان من غصب عبدا فارغاه عن علة اسنان او تلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا
 بالجناية او الدين كان الاداء قاصدا معنى القصور انه اداء لاعمال الوصف الذي اخذه ولهذا لو
 هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية يرى الغاصب من الضمان ولو دفعه اليه او بيع في الدين
 رجع المالك على الغاصب بقمته بالاتفاق كان الرد مثله يوجد وقوله وامها رعبه غير نظير الاداء
 الذي شبه القضاء يعني اذا تزوج امرأة على عبد لغيره بعينه ثم اشترى ذلك العبد وملكه اليها يكون اداء
 لانه تسلم المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها ان تمتنع عن القبول الا انه يشبه بالقضاء فان
 ما اشتراه الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ عاقبة دون اعتاقها فهذا التسليم من الزوج
 اداء مال من عنده فمن هذا الوجه يشبه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما كما في حديث برون
 فقالت هذا لم تصدق علي يا رسول الله فقال عليه السلام هرك صدقة ولنا هديم بهذا عرفنا
 اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الاعيان وهذا معنى قول الشيخ وتسليمه بعد الشراء الى آخره قوله
 والقضاء انواع الى آخره المراد مثل غير معقول ان لا يدرك بالعقل لان العقل نفيه وقوله كالصوم للصوم
 نظير القضاء مثل معقول وقوله والفدية له نظير القضاء مثل غير معقول معنى الفدية خلف عن الصوم
 عند العجز المستدام عن الصوم كالشيخ الثاني ومن بحاله باللفظ وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه ذلك
 قال ابن عباس يطيقونه ولا يطيقونه بخلاف الفناس والفدية البدل الذي يختص به عن كونه
 قوله وقضاء تكبيرات العيد الى آخره رجل ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد ياتي تكبيرات العيد
 قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع وان خاف رفع الامام راسه لو استغل بها فانه يكبر للافتتاح
 وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه وعن يوسف
 انه لا ياتي بها في الركوع لانها فاته عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثلها فانه في الركوع فلا يصح

حكما

ادواها في الركوع لا بطريق القضاء ولا بطريق الاداء وفي ظاهر الرواية باقيا في الركوع لان
الركوع شبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلا استواء النصف الاسفل فيه وهو الفارق من القيام
والقعود وما يمكن فيه من النقصان بالاختفاء غير ما في المشابهة لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة
واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لكل الركعة فقلنا ياتي بها بقاء المحل من وجه احتياطا
لا بطريق القضاء بل لشبه الاداء والاحتياط في العبادات ان تجب المشبه ولا تسقط بها الا بركب
الركوع بحيث يثبت تكبرات العيد مع انه يورث في حالة الانتقال قوله وجوب الفدية في الصلوة
لا احتياط هذا رد لا شك يرد وهو ان الفدية في الصوم ثبتت غير معقول بالنسبة لا يجوز ان يقاس عليه
غير فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة قيا ما على الصوم فاشار الى الجواب بقوله وجوب الفدية في الصلوة
بطريق الاحتياط لا بالقاس لاحتمال ان يكون الفدية معلولا فان الشيخ فخذ الاسلام ذكره شرح
القيوم لما اقام الشيخ الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة شرعا بين الصوم والفدية والمماثلة من
الصوم والصلوة ثابتة بحجوز ان يكون الفدية مثبوتا للصلوة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثبوتا لمثله ومثله
ان يكون معلولا بل امرنا بتبديله فامرنا بالفدية في الصلوة بطريق الاحتياط لا بطريق الحكم لان الصلاة
اتم من الصوم لانها عبادة بذاتها والصوم عبادة بواسطة فمر النفس على ما يعرف بعد ذلك ان هذا
الحكم مشروع عاقد صار وادوا لا فليس به باس لانه يكون مبتدأ يصير ما حيا للسنن ولهذا
قال محمد رحمه الله في الزيادات بخبره ان شاء الله كما قال كذلك بما اذا قطع الوارث بفداء الصوم
بلا ايضا ثبت انه بطريق الاحتياط لا بالقاس اذ لو كان بالقاس لما احتاج الى الحاق الاستيناف كما
في سائر الاحكام الثابتة بالقاس والفدية في الصلوة ان يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من تمر او صاع
من غيره وكان محمد بن خنابل يقول ولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع كما في الصوم ثم رجع وقال لكل صلوة
وهو الصحيح كذا في المبسوط ولا تافك لو كانت الصلوة اهم من الصوم او مثله ينبغي ان يثبت الحكم فيها
بالدلالة وان كان غير معقول المعنى اذ الحكم ثبت بالدلالة مثل ذلك لانا نقول لا بد من الدلالة
من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان ناشئا معقولا او لا ومنها المعنى المؤثر غير معلوم فلا يمكن
اثباته بالدلالة قوله كالتصدق بالقيمة الى آخره هذا ايضا رد لا شك يرد وهو ان التخصيص
عرفت فدية بالنسبة لا مثله عقلا ولا نقضا بعد فواتها عن وقتها فليس ان يسقط بالغوات كصلو العيد

بلا نقض

ورضى اجمار وقد اتمم التصديق بالقيمة او العين فما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالذبيحة
بالشاة الصادق من الفقير بنية التضحية بعد ايام الخدم مقام التضحية بدون نقص ذلك غير جائز
فاشار الى الجواب بقوله كالتصدق كذا يعني وجوب التصديق بالعين او القيمة بطريق الاحتياط
لاحتمال كون التصديق أصلا في التضحية لانه هو المستوعب في باب المال كما في سائر عبادات المال لا ان
الشرع نقل القربة من التصديق الى الارقاة تطبيعا لطعام الضيافة اذ الناس اضياف لله تعالى في
هذه الايام ولهذا حرم الصوم في هذه الايام لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلوة ليكره
اولا تناولا ومن طعام الضيافة والمال بالتصدق يصير من الاداساخ ولهذا حرم الفدية
لبنى هاشم والله تعالى لا يضيف عباده بها هو حيث فنقل القربة من العين الى الارقاة لبقى الصوم طيبة
الا ان ذلك الاحتمال ساقط في هذه الايام لكون الارقاة منصوصا عليها في هذه الايام فاذا فات الوقت
آن اوان اعتبار ذلك الاحتمال فقلنا بوجوب التصديق على اعتبار انه اصل لا على اعتبار انه خلف ولهذا
لما واجه العام القابل لم ينقل الى التخصيص فلو كان التصديق خلفا عن الماراة وجب ان يبطل حكمه
لخلف عنه قدر على الاصل كما لشيخ الثاني اذا قدر على الصوم يبطل حكم الخلف وهو الفدية قوله
وحملها ضامن المعصوب اي من انواع القضاء وهذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد قوله
وهو السابق يعني القضاء على معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى كافي للتشبيك
والقاصر هو القيمة فبما له مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وبما لا مثل له لان حتى المستحق
في الصورة والمعنى فكان المثل صورة ومعنى هو السابق بحقيق الجبر لا اذا عجز عن الصورة فيجوز
تجبر المالك على قبول القاصر هو القيمة للضرورة قوله وضمان النفس والاطراف اي ضمانهما في حالة
الخطا بالمال قضاء مثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل من المال والادى والطواف لان الادى ملك
مبتذل والمال مملوك مبتذل فاني تماثلان ولان الادى لا يكون مالا واذا لم يكن مالا لم يكن له قيمة
اذ المثل معنى عبادة عن قيمة الشيء عن قدره بالية وانما وجب ضمانها بالنسبة لخلاف القياس ضمانا للدم
عن المهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل صورة ومعنى فلا يبرأ منه ما لا يبرأ منه بوجه
قوله واداء القيمة الى آخره هذا نظير قضاء يشبه الاداء تدفيع امرأة على عبد غير عينة تحت
التسمية عند اخلافا للشافعي وجوب الوسيط فان اناها بالعين اجرت على القول لانه ادنى عين

وان اتاه بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضا له لاجاله لكنه في حكم الاداء
لان العبد لما كان مجهولا باختيار الوصف لا يمكن تسليمه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتعريف فصارت
القيمة اصلا من هذا الوجه فلهذا المسمى فيهما اني به تجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم
بدون التعريف فصارت قيمته قضا محضا فلم يعتبر عند القدرة على العبد فان قيل فماذا ذكرتم
بصير كانه تزوجا على عبد او قيمته وذلك بوجوب فساد التسمية فبها المثل كما قال الشافعي كما قال
تزوجك على هذا او قيمته لم يهر التسمية قلنا انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه لما قال تزوجك
على هذا العبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف المتعدين
فصار كانه قال على عبد او درهم ففسد للمثاله اتماما مسلتنا فصحت التسمية والقيمة لم تجب بالعقد
لانه ما يتماها فيه لكنها اعتبرت ببناء على وجوب تسليم المسمى اذا لم يكن تسليمه الا بمعرفة فكانت مبنية على
تسمية شيء معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجا على عبد بعينه فاستحق او هكذا يجب القيمة ثم ويتصرف بالطلاق
قبل الدخول لانها وجبت بناء على ما سمي معلوم لا ابتداء كذا في الاسعار قوله وعن هذا قال ابو حنيفة
اي على اعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصد قال ابو حنيفة في القلع ثم القتل بعد الولي فعلمها
اي تخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع والمسئلة على اوجه اما ان كان القتل بعد
البراء او قبله واما ان كان القلع والقتل من شخص واحد واما ان كانا خطا من واحد
او ارضا من ارضا والآخر خطا فان كان القتل بعد البراء فبها جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان
القتل قبل البراء من شخص ارضا ومن شخص واحد قبل البراء لكن كانا خطا من ارضا والآخر عداوان
كانا خطا من شخص واحد والقتل قبل البراء فبها جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عداوان فبها جنايتان
عندنا في حصة وعلمنا بجناية واحدة لانه ان سمي القصاص على المساواة في القتل بغير القلع مراعاة المساواة
في المقصود بالفعل وهو الاهلاك وفيه القلع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وهو صورة الفعل جميعا
فيخير الولي بينهما بخلاف الخطا فالمعتبر هناك صيانة الحمل عن الاهلاك لصورة الفعل لان الخطا موضع
عنا شرعا رجة علينا وقال لا يبل بقتل بغير القلع لان القلع موقوف في حكم السرقة متى سرق سقط حكمه
وصار قتل بالفعل لان ما تحققت موجب القلع فكانا جناية واحدة بخلاف لو تخلف البرء منه لان الاداء
قد انتهت واستقر حكمها بالبراء فتكون الناحية اسما جناية كما لو كانا خطا من وتخلل البرء بينهما وكما لو

العبد

قوله انما يتماها فيه لكنها اعتبرت ببناء على وجوب تسليم المسمى اذا لم يكن تسليمه الا بمعرفة فكانت مبنية على تسمية شيء معلوم فصحت التسمية كما لو تزوجا على عبد بعينه فاستحق او هكذا يجب القيمة ثم ويتصرف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على ما سمي معلوم لا ابتداء كذا في الاسعار قوله وعن هذا قال ابو حنيفة

نوم

الاشياء والنفوس

حلا بتخصيص وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد الارى القتل
كما يصح محققا لموجه يصلح ما حيا لاشارة القطع قوله ولا تضمن المثل الى الحق اني على اعتبار ان المثل الكامل
هو السابق في ضمان العداوان على القاصد قال ابو حنيفة لا تضمن المثل الا اليوم المضمومة لان المثل الكامل
هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك في القضا بخلاف اذا كان الواجب في الذمة
تما لا مثله فانه غير مطالب باء المثل الكامل بل هو مطالب بآء القاصد وهو القيمة باصل السبب
فتعتبر قيمته عند ذلك وعندنا في يوسف لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثله في اعتبار القيمة والحق
انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فتعتبر قيمته عند ذلك السبب وهو الغصب قال محمد المصير الى القيمة
للعجز عن آء المثل الكامل وذلك لانقطاع عن يدى الناس فتعتبر قيمته يوم الانقطاع كذا في المبسوط
قوله وقلنا المتافع لا تضمن بالاملاف اي باعتبار ان المثل الكامل او القاصر شرط في القضا قلنا
المتافع لا تضمن بالاملاف وعندنا الشافعي تضمن لما بها اموال متقومة كالاعيان وذلك لان المال غير الاذي
خلق لصلحه والمتافع هذه الصنف وكيف لا يضمن المصلحة في العفين يقوم بمنافع الاشياء والذوات
تصير متقومة باعتبارها الارى ان الاسواق تقوم بالمتافع والاعيان جميعا كالحجر والكانات ولهذا
جعلها الشروع اموال متقومة حتى صلت بها وورد والعقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة
والقاسدة ولنا ان المتافع لا تضمن بثلاث من المتافع بالايجاع فان الحجر على تعظيم اصداء جرة واحدة
لا تضمن منفعة احدى الحجر مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع ان لاجلها من العين
والمنفعة لا صورة ولا حقيقة اولى اما الصورة فظاهرة واما المعنى فلان المنفعة ليست بمال لان المالكية
للشيء بالقول وهو عبارة عن صيانته الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانفاق بالاملاف فان الاكل
لا سمي تحولا والمنفعة لا تبقى وتبين بل كما توجد شيئا شي فلا يرد عليها القول وكذا التقوم الذي هو شرط
الضمان اذ المعلوم لا يوصف بانه متقوم ولو وجد بعد البعد لا يثبت التقوم المحراز كالصيد
والحشيش والاحراز لا يحقق فيما لا يبقى من ثبات ولا يتك المتافع توجد محرمة ضرر ارجاز ما قام
فيها لانا نقول هذا ارجاز ضمنى لا قصدى وذلك لارجاز الضمان كالحشيش الثابت في ارض مملوكة
لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه محرز باحراز الارض ولا يقال العقد مرد عليها وهو آية المالكية التقوم
لان غير المال لا يرد عليه العقد كما لميته والدم لانا نقول ورود العقد عليها ثبت بخلاف القيمة من النفس

الى الاخرى

فلا يناس عليه غيره او ثبت بقومها في العقد لقيام العين مقامها للحاجة والضرورة ولا يحق مثل هذه
الضرورة في العدوان فثبت الحققة معتبرة والآثار قد حست الحاجة منها ايضا سدا للباب العدوان
اذ في القول بعدم وجوب الضمان انفتاح باب الظلم ونصيب الامر على الناس وابطال حق المالك الكلية
لانا نقول ليس الامر كما قلت فان الحاجة فما يكسر وجوده لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فان منهى
عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزوج التعذيب والحبس فانه ذكر في المبسوط وعندنا يا ثم
ويؤدب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئا واما قوله انه ابطال حق المالك فليس كذلك لان حقه لا يبطل بل يتناخر
الى دار الاخرة بخلاف ما لو اوجبنا الضمان فانه يفوت حق الغاصب اصلا لان العين خرابدة عن المنفعة
كما قلنا وحق الغاصب فمادرا وظلمة حتمت ففوت حقه اصلا لانه لا يوصل اليه في دار الاخرة لانه مستحق عليه
بقضاء القاضي وما يستحق بالقضاء لا يوصل اليه في دار الاخرة فكان التاخير لمول من لا يبطل واما قيد
بالا تلاف مع ثبوت الخلاف في الغصب ايضا لان الخلاف في غصب المانع ليس بناء على الاصل المذكور بل بناء
على الاختلاف في ذوات المقتصبات فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لما ان الغصب عندنا ازالة
اليدين المحقة واثبات اليد المبطله وعنده اثبات اليد المبطله فقط فكون الزوائد مضمونه عنده
لحق الغصب فيها وغير مضمونه عندنا لعدم محققه فيها قوله والقصاص لا يضمن بقتل القاتل
اي لو قتل انسان من عليه القصاص لا يضمن شيئا من القصاص لا القود ولا الدية عندنا وعند الشافعي
يضمن الدية له ان القصاص ملك متقوم للمولى لا لارى ان القاتل اذ اصالح في مرضه على الدية يعتبر
ذلك من جميع المال وقد اختلف عليه ذلك بقتله فيضمن وذكر في التهذيب ان القاتل لا يضمن الدية كما هو
مذهبنا ولنا ان المثلث ليس بمال فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له ضرورة ولا معنى لان ملك القصاص
ليس بمال ولا متقوم وشرعيته لمع الا حياء الا ان القاتل انما يلتزم الدية في الصلح بمقابلته ما هو من
اصول حواجه ومرا بقاء نفسه وحاجته متقدمة على حق الوارث فلذلك يعتبر من جميع المال قوله
وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول اي شهود الطلاق بعد الدخول اذ ارجعوا لم يضمنوا
للزوج شئ عندنا وعند الشافعي يضمنون له مهر المثل له ان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتها فيكون
متقوما عليه زوالا لان الزايل من الثابت كملك الميراث بل اولى لان ملك الميراث يجوز اكتسابه بلا بدل
مخلاف ملك النكاح فانه لا ينقل عن مهر ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال الا تلافيا لان

عين ص

لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان النكاح شرع لمعنى السكن والازدواج
وابقاء النسل والمال خلق بئذلة لا قامة المصالح فاني يتماثلان ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادنى
معنى بفتح الادنى منه فكان معتبرا به واما تقوم البضع عند الثبوت لاظهار رخصه ذلك المحل لان المثل
مجانا فان ما تملك مجانا لا اعظم خطره عند فاما الملك الوارد فليس بذى خطر ولهذا جعت ازالته بالطلاق
من غير شهود ولا عوض فعند زوال الاستيلاء والملك الوارد عليه لا يحتاج الى التقوم واما قيد بالطلاق
بعد الدخول لان قبل الدخول اذ ارجعوا يضمنون نصف المهر بالاتفاق بقصر يد الزوج عن ذلك المال
فا شبه الغصب قوله ولا بد للمامور به من كذا اعلم ان حسن الشئ عند من جعله عقليا عبارة عن
كون عاقبته حميدة والقبح مخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفة ذلك قيل
الحسن كون الشئ مطلوب الوجود والقبح كونه مطلوب العدم وهذا معنى اللغة وهو ما تميل اليه النفس
فان مال طبعيا فحسنة طبيعي وان مال عقلا فحسنة عقلي وان مال شرعا فشرعي ثم ان حسن المامور به من قضايا
الشرع لامن موجبات اللغة لان صيغة الامر تحقق في الكفر والسفه والعبث الارى ان السلطان الجائر
يا امراسنا بالظلم والغصب الا ان امر الشارع يقتضي كون المامور به حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق
ولا يلحق بالحكمة طلب ما يربح باكد الوجوه قال تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فدل ان حسن المامور به ضرورة
حكمة الامر والعقل آلة لمعرفة لان العقل موجب للحسن والا لما جاز وورد الشيخ عليه لان الحسن العقل
لا يرد عليه التبدل بحسن العدل والاحسان وشكر المنعم وهو الحى الحسن اما ان يكون لعينه اى بواحدة بغض المامور
او لغيره اى بواحدة غير المامور به فان كان لعينه هو اما ان لا يقبل السقوط او يقبله او يكون ملحقا بهذا
القسم اى بما حسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لغيره وقوله كالتصدق في نظرها حسن لعينه ولا يقبل السقوط
والصلاة نظرها يقبل السقوط والزكاة نظرها الحق به اما حسن التصديق لا يحتمل السقوط محال سواء كان
مكرها او غير مكرها واما الصلاة فانها حسنة لعينها لانها تاتى في افعال واقوال وضعت للتعظيم اذ قيام العبد
بين يدي الرب واضعا يمينه على الشمال صار قاطرة الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقبه بالركوع والركعة
تعظيم ثم الحاقه بالسجود نهاية في التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا سائر اذكارها وتلاوة
القوان تدل على انها من التعظيم والمبالغة في التزمية والتقديس فثبت انها مع جميع افعالها واذكارها
تعظيم لله وهو حيز في نفسه ولكنه يقبل السقوط اذا كان في غير حيزه كالصلاة في الاوقات المكروهة

اشجار المطهر

او قبل الوقت او حاله كالصلاة في حال عدم الطهارة فمحدد تصير قسمة هذه العوارض وانما صارت الزكوة ملحقه بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانفسها اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته ومي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الصوم صار حسنا بواسطة تبرئ النفس التي هي عروق الله كما جاز في الخبر انه تعالى اوحى الى داود فقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعادني وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي الجهاد معها الجهاد الاكبر كما في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اذ هو في نفسه تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه من النصوص المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان الذي هو مكة اذ قطع المسافة وزيارة اما كن معلومة يساويان في ذاتيها سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت خلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فصار كلا واسطة فصارت هذه العبادات كالصلاة حتى شرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلاة خلافا للشافعي في فصل الزكوة والاتكال الصلاة صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا لاننا نريد بها الوسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلاة حسنة في ذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وعند استبناه القبلة وعند التنقل على الدابة قوله او لغيره اي حسن المأمور به المعنى في غير ذلك الغير لا يخلو اما ان يتأدى بنفس المأمور به او لا والماني كالوضوء والسعي الى الحجمة فان الوضوء ليس بحسن في نفسه لانه يتبدد وتطهر وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الحجمة ولهذا سقطت الصلوة والحجمة ثم انما لا يتأدى بان بنفس الوضوء والسعي بل بفعل مقصود بعدها واحال الاول كالصلوة على الميت والجهاد فانها ليسا بحسن في ذاتهما اذ الصلوة بدون الميت عبث والجهاد بخير بنيان الرب وتخريب بلاده وليس فيها حسن وانما صار احسنين بواسطة اسلام الميت وكفرا الكافر فقتل حتى المسلم واعلاد من الله حتى لو قام به البعض سقط عن الباقي لحصول المقصود ولهذا لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلاة منهيا عنها قال تعالى والقتل على احد منهم الآية او اسلم الكفار لم يبق الجهاد فزنا لكنه خلاف الخبر لقوله عليه السلام الجهاد دماض الى ان تقوم الساعة وانما اعتبر الوسائط منها وهي اسلام الميت وكفرا الكافر حتى صار حسنا المعنى في غيره دون الصوم ونظيره انما وان كانت تقديرا لله

الزكوة ١٢

فهي ثبتت باختيار العبد بخلاف الصوم ونظيره فان الوسائط فيها مخلق لله تعالى بلا اختيار للعبد اذ كون النفس عذوق الله وكون الفقير محتاجا وشرف المكان مخلق لله والاتكال لو كانت النفس غير جارية فكيف لزم غيرها لاننا نقول ^{السنن} لا يتعدى عروق الرب بطبعها فالاجتناب عنها وعن لمسها لزم فكذا غيرها كما كان التباعد عن النار المحرقة لانه صيانة للنفس وان جعلت النار كذلك فكذا صيانة النفس لازمة عن هواها وذات النزع عن شهواتها وهواها قال تعالى ونهى النفس عن الهوى الا ان يقول او يكون حسنا الحسن في شرطه الى آخره اي يكون المأمور به حسنا بواسطة كون القدرة عليه شرطا لوجوبه بعد ما صار حسنا لعينه او ملحقا به كالصلاة مغللا فانها حسنة بعينها وقد اذارت حسنا باعتبار حسن شرطه وهو القدرة على الاداء ويسمى هذا القسم جامع لقوله والقدرة التي الى اخرى نظير هذا القسم قوله ومي نوعان اي القدرة التي يزداد بها حسن المأمور به نوعان مطلق اي نفس القدرة بدون تعرض كونها ميسرة للمواجبات لا ويسمى القدرة الممكنة ايضا قوله وهو شرط في اداء كل امر اي مطلق القدرة شرط في وجوب اداء كل امر يعني يخص هذه القدرة بوجوب الاداء دون القضاء حتى ان الفايء من الصيامات والصلوات والزكوات يجب قضاؤها في النفس الاخير وان عجز في تلك الساعة والاتكال يكلف ما ليس في الوسع لا يجوز شرعا وفي وجوب القضاء في تلك الساعة هذا لان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب واجب واصلا بل يتبين ان القضاء بحسب السبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الواجب بعينه لا وجوبا آخر وقد تحقق بوجود القدرة في الاداء فلا محتاج الى اشتراطها في حال البقاء كذا قيل وضح فانه من كون وجوب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء ان يكون الواجب واحدا وكيف فان في الاداء يجب عين المأمور به وفي القضاء مثله وقيل لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه بشرطه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا لغيره بشرط توهمها عما سببها فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا بشرطه القدرة والاي شرط فيه التوهم ايضا ففي النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب القضاء بناء على توهم الاستداد ليظهر اثره في الموازنة والايضا كما في الجوز الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء فان قيل يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقتضاها في المرض قاعدا وموينا ارمضها حيث يجوز ولو لم شرط القدرة في القضاء لما جاز لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها قلنا انه قضاها كما جرت

اي عاينوا وهو شرط اذا كانوا مع غفلة هذه القدرة بوجوب الاداء دون القضاء

وان جئلت صفة

بما كان من حسن الاداء

لا يلزم

لان شرط القدرة التي تمكنه من الاداء إما قائما او قاعدا لا قدرة مكثفة فظهر ان الاستطاعة على القيام
 بما كانت شرطاً في الابتداء بل شرط ذلك لكونه قادراً على القيام بشروط متعينات لا يرى انه لو كان مريضاً
 ملزمه الصلوة على ما يستطيع كذا ذكره هذا ليس متضحاً قول الشرط في صحة الاحتمال في الشرط فيمكن
 به من الاداء وهو القدرة المكنة لاحقيقته التي يبنى التكليف عليها لانها لا تسبق الفعل لما عرف في مسألة الاستطاعة
 ولا بد للتكليف من ان يكون سابقاً على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرط الى سلامة الآلات وصحة الاسباب
 التي تحدث القدرة المحققية بها عند ارادة الفعل عادة ثبت ان السقوط في بعضها لاحتمالها ولهذا قلنا
 اذا بلغ الصبي واسلم الكافر وافاق الجنون او طهرت الحائض في جو قليل من الوقت مقدرا ما يسع فيه الحرمة
 بلزوم الصلوة عندنا استحسانا وبك زعمنا للزوم بنا لعدم القدرة بناء على فوات الوقت الذي هو ضرورة
 القدرة ولا اعتبار لاحتمال حدوث القدرة بامتداده لان ذلك احتمال بعيد فلا معتبر به كاحتمال سفوح البحر
 الزاد والرافلة واحتمال القدرة على الصوم للشخص الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض
 والمقعذب والعلقة ومع ذلك لم يصح شرطاً للتكليف كذا هذا ولكننا نقول بسبب الوجوب ووجوب
 من الوقت قد وجد في حال الأهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفقر الى شيء آخر ثم ثبت وجوب الاداء
 بقوم القدرة بامتداد الوقت اذا امتداد الوقت ممكن كما كان سليمان صلوات الله عليه ثم تنقل بالعجز الحالي
 الى خلفه وهو القضاء كلف على من النساء فان اليمن انقضت لتقوم البركان السماء عين مسبوكة بحجبت
 باعتبار العجز الحالي وذلك كاف للحث وتقوم القدرة انما لا يصح شرطاً للتكليف اذا كان المطلوب عين
 ما كلف به فالما اذا كان المطلوب من غيره وموخره من كافي لصحة كالامر بالوضوء اذا كان المقصود خلع
 وهو اليتيم يصح بتوهم الماء وان كان بعيداً فذلك في مسلتنا وذكر في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان ابدراك
 الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان به تمكن من ادائها بان ياتي بالحرمة ثم يها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء
 لا قضاء هذا هو المذهب يجب على هذا الوجه ثم خرج عن العمد بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء
 ظاهراً فاما في المغرب فلا يجب عليه اداء الجهر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فيه فان اتم
 شريعته او شرع ثم انفسد يجب عليه قضاء ذلك القدر فادامضي ذلك القدر فادامضي يجب عليه قضاء الباقي
 صيانة لذلك القدر عن الفساد قوله وكامل الى آخره واذا ثبت ان اصل القدرة لا بد للتكليف فاعلم ان
 الله تعالى يفضل من علينا في بعض الواجبات في التكليف فيها على قدرة كاملة نادرة على اصل القدرمة يتيسر

علينا ونسعى قدره مبسرة لحصول اليسر في الاداء بسببها ولهذا شرطت هذه القدر في اكثر الواجبات المالية
لا البدنية لان ادائها اشق على النفس من البدنيات اذ المال محبوب للنفس في حق العامة والمقارنة عن
المحسوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر فكانت معية صفة الواجب من مجرد الامكان الى
صفة السهولة واليسر بشرط بقاءها لبقاء الواجب لالكونها شرطا اذ عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم
ولكن صفة الواجب يتبدل من اليسر الى العسر يزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشترع الا لشك
الصفة وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدره ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدر الى صفة
اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدره ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب عما هو هذه القدر صار كانه
تغير من العسر الى اليسر بواسطتها ولهذا قلنا يسقط الزكاة بملاك المال والعشر لهلاك الخارج
والخراج اذا اصطلم الزرع افة لان كل واحد منهما متعلق بقدر مبسرة وقال الشافعي اذا تمكن من
الاداء ولم يؤد حقه هلك المال ضمن لان الواجب تقدر عليه بالتمكن ثم بالهلاك بمجرد عن الاداء وبالجر
لم يبرأ عن الاداء فيبقى عليه كانه ديون العباد وصدقة الفطر ولكنها نقول انها واجبة بقدر مبسرة
فكون نقاؤها بشرط لبقاء الواجب لان الحق المستحق متى وجب بوصف سابق الا لذلك لان الباقي
عين الواجب ابتداء فلو بقي الواجب بعد الهلاك لا نقب غرامة فلا يكون الباقي ما كان واجبا ولا يلزم
عليه بقاء الواجب بعد الاستهلاك وان كان الباقي غرامة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير
غدا المتهلك فاما زجرا عليه فسق الواجب بقاء المال بقدره والدليل على انها واجبة بقدر مبسرة
استراط النماء وان كان يمكن ادائها بدون النماء غير ان الشروع اقام حولا ان الحول مقام النماء
الحقيقي اذ هو سبب حصول النماء في اشتراط حقيقة النماء وكذا اجاب القليل من الكثير وهو من
العشر وكذا اجاب العشرة الخارج مع امكان اجابه في الارض بدونه واجاب القليل من الكثير
مع امكان اجاب الكل دليل على انه واجب بصفة اليسر وكذا اجاب الخراج بالتمكن من الزراعة وعدم
تعلقه بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج عما نصف الخارج محط الى النصف بل على انه واجب
بصفة اليسر فيشرط دوامها لبقاء الواجب وانما اعتبر النماء من الزراعة في الخراج لان الواجب ليس
من حسن الخارج فامكن اعتبار النماء القدير فلا يجعل تقصير عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل
النماء موجودا صلا لتقصير بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن اجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف اصطلم

ای والاؤں پر عطا ہوا انوار

خبر

الفلان وبنو الفلانة

الزريع أنه حيث سقط الخراج لأنه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة ^{فيكون} يستغفر الأرض إلى آخر
السنة لا يسقط الخراج فإن قيل فحق هذا التقدير بلزم أن يكون القدرة الميسرة في حق العلة وبقا الحكم
سقطت عن العلة كما سقطت المشروط عن بقا الشرط فيجب أن لا يشترط دوامها لبقا الواجب قلت
ذلك إذا أمكن البقاء بدون العلة فاما إذا لم يمكن بان يكون العلة مخصوصة ببقا العلة بشرط لبقا الحكم
ومنهما كذلك لأن البقاء لا يستلزم بقاها في كل حال بل في خلاف القدرة الممكنة فإن بقاءها ليس بشرط
لبقا الواجب حتى لا يسقط الحج بنوات ملك الزاد والراصل بعد قدر الوجوب وكذلك صدقة الفطر
لا يسقط بعد الوجوب بهلاك المال لأنها وجبا بقدرة ممكنة وإنما قال ذلك جوابا عما يقال الحج وصدقة الفطر
وجبا بقدرة ميسرة بدليل اشراط القدرة على الزاد والراصل والنصاب في صدقة الفطر وما زادان على
اصل القدرة فإن أدنى القدرة فيه صحة البدن بحث قدر على المشي والكسب الزاد في الطريق وفي صدقة
الفطر اصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من سواد صاع من شعير أو نحوها فقال بخلاف الاول حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بملك المال حيث يجان بقدرة ممكنة أما الحج فلأن الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تعالى
من استطاع اليه سبيلا ولا تتحقق الاستطاعة للثاني من الكعبة إلا بالزاد والراصل على ما عليه العادة
فإن اشتراطها لبيان أدنى التمكن من هذا السفر من حيث العادة لا للتيسير إذ ليس لا يتبع إلا بخدم
ومركب واعوان وليست هذه الأشياء بشرط بالاجماع فثبت أنه واجبة لقدرة الممكنة وكذلك صدقة
الفطر لا يجب بصفة ليس بل بقدرة ممكنة لا مكي بها تجب بتياب البذل أي بتياب الجبال التي يلبس في المواقف
واشراط الغناء بالنصاب فيها لا ليس بل بصير الموصوف به أي بالغناء أهلا للاغناء يعني هذا الصدقة
وجبت اغناء للفقير بقوله عليه السلام اغفوم عن المسئلة فلم يكن بد من اغناء صفة الغناء في المكلف لصير
أهلا للاغناء إذا اغنا من غير الغني لا يحق كالمالك من غير مالك وأعترض بأن المراد من الاغناء المذكور
في الحديث ليس الاغناء الشرعي بل الاغناء عن المسئلة بآية كفاية يوم القيمة فلا يكون الغناء الشرعي شرط
لا هليته وأجب بان ذلك الاغناء بصفة الحسن من غير الغني لا يحقق لأنها شرعت للاغناء الفقير عن السؤال
لما حواجه وذلك لأنه لو اعتبر هذا الغناء وهو ملك نصف صاع مثلا وأمر بالاغناء لعاد الأمر على موضوعه
بالنقص لأنه حينئذ يصير محتاجا إلى السؤال وهذا لا يجوز لأن دفع حاجة نفسه كالاحتياج إلى المسئلة أولى
من دفع حاجة الغير ولهذا شرط الشافعي أن يملك صاعا فاضلا عن قوته وقوت من يقوته يوم الفطر

وليسته إلا أن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل باللكة الصدقة فشرطنا النصاب
ليثبت حكم الوجوب شرعا فيحقق الاغناء بصفة الحسن ولا يقال حسن الاغناء لا يتوقف على الغني
الشرعي أيضا فإن الله تعالى مدح أقواما على الأثار مع حساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على أنفسهم
ولو كان بهم خصاصة لا تأتول شاء الأحكام على الأمور الغالبة والغالب من حال البشر عدم البصر على
الشدة وإظهار الجوع عند أصابة المكروه فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغني للمأبودى إلى الأمر المذموم
بحسب العادة فاما من أشد حراد الغير على مراده فهو نادر والحكم لا يبنى على النادر قول وهل يثبت
صفة الجواز إلى آخره قال بعض متكلي المعتزلة لا يثبت صفة الجواز للمأبودى بمطلق الأمر حتى يقرن به دليل
واستدلوا على هذا بالطائفة عند ضرب الوقت أنه على طهارة فادى بالجواز الصلوة حتى يجب لعضاء عليه
مع أنه مأبودى بآداء الصلوة وعن فسد حجه فهو مأبودى بالاداء شرعا ولا يجوز المؤدى إذا أداه الصحيح
عند الفقهاء أنه ثبت بمطلق الأمر صفة الجواز للمأبودى لما قررنا أن مطلقه يقتضي حسن المأبودى
وذلك لا يكون إلا بعد جواز شرعا وأما قوله أن الطائفة إذا أدى الجواز صلواته فهو مجمع فإن عندنا من
كان عنده أنه على طهارة فصلا جازت صلواته نص عليه محمد بن كتاب القوي فيما إذا بوضا بما لا يجزى فقال
صلاته جائزة ما لم يعلم فإذا علم أعاد ولا يقال كيف لمزونه للأعادة ولا لا يقتضي التكرار لا تأتول
المؤدى جائز حتى لو مات قبل أن يعلم لا يقع عليه فاما إذا علم فقد تبدل حاله والوجوب بعد تبدل الحال لا يكون
تكرارا لأن المكلف بحسب الوضوء وعندنا أنه على الطهارة فيثبت الأمر على حسب ما يلبس بحاله ومن ضرورة
الجواز على تلك الحالة فإذا تبدل حاله بالعلم يثبت أمر بالاداء وأما الحج فمعهزل ما قلنا لأن الثابت بالأمر
وجوبه بآداء الأفعال بصفة الصحة فاما بعد الانقضاء الثابت وجوب التحلل عن الإحرام بطريقة وهذا أمر
آخر سوى الأول قوله وانتفاء الكراهة حكم عن أنى كراهة لا يرى أنه كان بقول صفة الجواز يثبت بمطلق
الأمر شرعا وقد تنادى الأمر ما هو مكروه شرعا بدليل آراء عصر يوم بعد تغير الشمس فإنه جائز ما هو
به شرعا وهو مكروه أيضا وكذا قوله تعالى وليطوفوا متنادين طواف الحديث عندنا حتى يكون طوافه
جائزا ويكون مكروها شرعا والصحيح عندنا أنه يثبت به صفة الجواز وانتفاء الكراهة لأن الأمر
ثبت الأذن بالمأبودى لأنه لطلب الجواز المأبودى ومن ضرورة انتفاء الكراهة وأما الصلاة بعد تغير الشمس
فالكراهة فيها ليست للصلاة ولكن للتشبه بمن بعد الشمس والمأبودى هو الصلاة وكذا في الطول الكراهة

ليست في الطواف بل يوصف في الطواف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف في شيء قوله واذا غدا
صفة الجواب الى آخره اذا انعدم صفة الوجوب للمأمورة لا صفة الجواز عندنا وقال الشافعي بصفة الجواز لانه
ليس من ضرورة استفاء الوجوب استفاء الجواز واستدل بصوم يوم عاشوراء فيما تنسخ وجوبه لاداء فيه
لم ينسخ جواز الاداء ولكننا نقول الامر بعد ما نسخ موجب بغير امر ولكن الجواز لا يضاف اليه لمنافاة بين الجواز
وموجبه ان موجب الاداء هو متعين على وجه لا يغيره العبد من الاقدام والترك شرعا والجواز فيما لم يكن فيه تحميلا
ونتهما بناف فلا يجوز اضاؤه غير موجب اليه كذا قاله مشايخنا العراقيون وقال شمس الامة الشرحسي الامر لا يبقى
امرا بعد ما نسخ موجب فلا معنى للاستغفار بهذا المكلف ان يضاف الجواز والوجوب اليه واما جواز الصوم
لا نقول بانه موجب الامر بل هو موجب كون الصوم مشروعا فيه للعبد كما في سائر الايام وذلك ثابتا قبل
اجباب الصوم فيه بالامر فنفى على ما كان وحقيقته الجواب ما قاله شمس الامة رحمه الله قوله والامر نوعان
مطلق عن الوقت الى آخره احلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المأمورة بوقت محدد
على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان انه على الفور
ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي في سبب الكرخ وبعض
اصحاب الشافعي الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والروام بلزومه القول بالفور وذكر ابو سهل الصايغ
ان عندنا في يوسف على الفور خلافا للحمد والشافعي وعن له حيفة مثل قول ابي يوسف وقال فخر الدين الرازي
لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك لان دلالة صيغة ساكنة عن تعيين وقت لفقدان دلالة
المطابقة والضمن والالزام وكذا لا يدل عبادة ولا اشارتها ولا دلالتها ولا اقتضاؤها فكون القول بالفور
او التراخي بدو في تعيينه قول لا بد بل وهذا غير قوي اذ معنى التراخي لما في اطلاقه لان معناه جواز التأخير
نقطا اما الفور فقيد ومعنى الفور انه يجب تحصيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى التراخي انه يجوز تأخير
عنه لا انه يجب تأخير عنه تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل
انه لو اتي به سقط عنه الفرض بالاتفاق فتأخير عنه نقض لوجوبه لاداء الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان اضر
عنه ترك في وقت وجوبه وهو باطل وبان الوقت ثبت اقتضائه لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد
اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غير مراد الان الثابت بالضرورة فقد رويها وبان المتعلق بالامر
اعتقاد الوجوب في اداء الفعل واصرهما وهو الاعتقاد ثبت به الحال فكذا الثاني ويعني بالهني فان الانتهاء بالهني

ثبت على الفور فكذا الا تمار الواجب بالامر تمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر وضعف لطلب الفعل
فقط باجماع اهل اللغة والفور خارج عن موضوعه الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل
من العباد لا يوجد الا في زمان والن زمان الاول والثاني في صلاحية الحصول واحدا فاستوت لاداءه كلها
وصار كالوقل افعل في اي زمان شئت فلو اتفق الفور بصير كما لو قيل افعل الساعة فنعود على موضوعه
بالنقض لانه يصير حكم المطلق والمقيد سواء واما قولهم فتأخير عنه نقض لوجوبه فذلك معنى لان ذلك حكم
الواجب المقتضي لا الموسع فانه يجوز تأخير عنه الى وقت مثله بشرط ان لا يخلف العزم عنه ولو اخل عصى فلا يلزم من التأخير
نقض الوجوب واما اعتقاد الوجوب فتعريف جميع العمد ومن ضرورة تعجيل الوجوب فاما الفعل فلا يستوفى
جميع العمد فلا يتعين للاداء جزء من العمد لا بدليل على اننا نقول بجماع اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم
واما قوله بقدر بقدرها فقلنا ذاك مسلم انه يلزم منه زمان يحصل الفعل فيه فاما ان يتعين اول اوقات الامكان
فلا فان قيل قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ببعض الفور حيث عوقب على ترك المبادرة قلنا العلة
كان محروفا بما يدل على الفور وهو اباؤه عن موافقة الملائكة استكبارا وعلوا اولادهم ليرى الامر بالسجود
حكمه لانه قال خلقتني من نار وخلقته من طين وانه كثر قوله وحيد الى اخر المقيد وهو ما خلقه جوار
بوقت عين يفوت بفواته اربعة انواع ما يكون الوقت سببا لوجوبه وشرطا لادائه وظرفا للاداء ايضا
كوقت الصلاة لا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لان المراد من الطرف ههنا ان يفضل الوقت عن الاداء
والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الاداء لا يخلف في الوقت وخارج الوقت صورة ومعه فاعلم ان
تسميته اداء باعتبار الوقت والوجوب مختلف بخلاف الوقت بان كان الوقت كاملا مجبى الذمة كاملا
لا تبادى بصفة النقصان وان كان الوقت ناقصا مجبى الذمة ناقصا حتى سادى بصفة النقصان فكان سببا
لان هذا دليل على السببية فان قيل فديستفاد الشرطية من الظرفية لان الظرف محال والمحال شرط
فان ثمة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدى الركعات ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود
فكانا غير متضمنين لاداء من كون الشيء شرطا للشيء ان يكون شرطا لغيره على اننا لانسم لزوم الشرطية من
الظرفية كالوعاء ظرف لما فيه وليس شرط له لانه يوجد بدون هذا الطرف فان قيل لا بد من المناسبة بين الاسباب
والمتبنيات كما في العقوبات والجنائيات ولا حاسبة بين الاوقات ووجوب العباد ان يكف صلح سببا قلنا
الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل سبب تناسل النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا عقلا وشرعا لكن

لأنه

مراد من النعم لما كان فيها جعلت الاوقات اسبابا لانها محل حدوث النعم تيسيرا او اقيمت مقام النعم كما
 ذكر ابو اليسر قوله وهو ان يضاف الى الجزء الاول لما جعل الوقت سببا للوجوب ظروفا للمؤدى كما
 جعل كل الوقت سببا لانه يلزم تاخير الاداء عن وقتا يقدم الحكم على سببه لانه لو ادى في الوقت يلزم التقديم
 ولو ادى بعد الوقت يلزم التأخير فاذا لم يمكن جعل كل الوقت سببا لجعل البعض سببا ضرورة وهو الجزء الذي ذكر
 من الوقت لانه يصلح للسببية ولا دليل على الزائد عليه ولهذا لو ادى بعد مضي جزء منه جاز بالاجماع واذا
 وجب الانقضاء على القليل كان الجزء السابق اول لعدم ما يراه فان اتصل به الاداء تقررت السببية ولا ينقل
 الى الثاني والثالث لان الجزء المتصل بالاداء اول من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب
 بالمسبب ان لم يتصل الاداء بجزء ينقل السببية الى آخر الوقت وهو معنى قول الشيخ الى الجزء الثاني من وقت
 الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية والاشغال الى الكل وهو معنى قوله او الى الجملة وقال
 زفر ينقل الى ان يصبى الوقت بحيث لا يقع فيه الاداء المفروض وتعين ذلك الجزء للسببية فيعتبر حال التكلف
 في الاسلام والعقل والبلوغ والطهر والحض والسفوف والاقامة عند ذلك الجزء لانه ياتى بالتأخير من كل الجزء
 بالاجماع وعندنا لما انقل السببية الى الجزء الاخير لصلاحه كل جزء للسببية يعتبر حال المكلف في حدوث العوارض
 المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء وقوله فلهذا لا يتأدى عصره في الوقت الناقص بل هو قوله او الى الجملة يعني
 لما يتصل الاداء بالجزء الاخير الى الكل بحسب الدقة كما لا يتأدى في الوقت الناقص لان الناقص لا يوجب عن
 الكمال بخلاف عصره فانه اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير تعين هو للسببية فيجب في الزمة ناقصا لنقصان ذلك
 الجزء فيتأدى بصفه النقصان ولا يقال الكمال يتأدى لانه ناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها
 ولكنه لو اتي باصل الاركان خرج عن العمد وان تحقق فيه النقصان لا يقال لا يمنع ذلك النقصان عن الخروج
 عن العمد لانه ليس برأى الى نفس المأمور به فانه امر بنفس القيام والركن والعجز وقد اتي بما امر به الا
 انه لم يعمل ما شئت بأخيرا واحادا الى لا يزداد بها على الكتاب فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس
 المأمور به لانه امر به في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلاة لردك الشمس فاذا اداها في الاوقات المذكورة
 فقد ادى النقصان في نفس المأمور به لان هذا الوقت انقص عما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العمد كذا
 قيل وهذا لا يخلو عن تحمل ولا يقال ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من ادى ركعة من الصبح قبل ان تطلع
 الشمس فقد ادى ركعة من الصبح ومن ادى ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادى ركعة من العصر في رواية من ادى

وانظر السببية ص

سجدة من صلاة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلاته واذا ادى ركعة من سجدة من صلاة الصبح قبل ان تطلع
 الشمس فليتم صلاته لا يقال ما ذكره الطحاوي في شرح الآثار ان ورودها كان قبل نهى
 النبي عليه السلام عن الصلاة في الاوقات المذكورة المثلثة ولا يقال ان ذلك نهى عن الطوع خاصة لا انما
 هو نهى عن الفرائض ايضا بدليل انه عليه السلام لما فاتته صلوة فجر عدا ليلة التبريس استظرف قضاها الى
 ارتفاع الشمس كذا قيل وفيه بحث لان استيطان يجوز ان يكون لوقوع الاداء في الوقت المستحب لانه لا يجوز او
 آخره لوقوعها باكملها لغيره وهو الوضوء لعدم الماء هناك قال قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت
 بعد خروجه وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب قضاء فليتم ان يجوز قضاؤه في وقت مثله ذلك السبب
 كامل من جهة ناقص من جهة والواجب كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا ذكره القاضي الغني
 الا ان هذا يعني ان لوقوع العصر في اليوم الثاني فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك كره
 القاضي الامام في شرح الجوامع وقيل في الجوامع ان الوقت الكامل اكثر من الناقص فكان الكل كرا كرا
 تغليبنا للاكثر والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة السرخسي انه اذا لم يستغل بالاجزاء حتى فات مضي الوقت
 صار دينيا في ذمته فيثبت بصفه الكمال وانما يتأدى بصفه النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصح دينيا في الزمة
 وذلك لان استغفار الاداء فيه لانه يمنع صيرورته دينيا في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا سلم الكثرة والنجس
 او ظهرت المحاضر في آخر وقت العصر فقصوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه صار دينيا بصفه
 الكمال فلا يتأدى ناقصا عما ان صدر للاسلام وخبر الاسلام ذكرنا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحمل
 الى يجوز ولا يقال بثبوته في الذمة بصفه الكمال غير مسلم لان سببه ناقص لا يقال النقصان في الوقت
 لم يكن لحيث فيه بل هو وقت كسائر الاوقات بل لحيث في غيره وهو الفعل لان فيه تشبها بعبادة الكفارة هذا الوقت
 فاذا مضى من غير فعل لم يحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق الاجاب الا ان النقصان كان احتملا في
 الوقت لما امر بالاداء فاذا مضى الوقت لم يبق تحملا قوله ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي ومن حكم
 هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين وهو ان يعين فرض الوقت لتعدد المشروع
 في هذا الوقت ولا يستطاع في هذا الشوط وهو التعيين بضميق الوقت لانه من العوارض وهي لا يعارض
 الاصل وهذا النوع شبهه تردد في ان التعيين انما شرط باعتبار ان الوقت ظرف يسع فيه غير الواجب
 فاذا ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب شغل ان يسقط التعيين فقال ولا يسقط الى آخر قوله

ولا استعين بالتعيين يعني ان وقت الاداء لم يكن متعينا شرعا والاختيار للعبد فيه لم يقبل التعيين بتعيينه
قصد احواله لو قال عيئت هذا الجزء ولم يستعمل بالاداء لم يتعين وجوز الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الفعل
لان التعيين قصد وضع الاسباب وليس للعبد ذكره انما له ولاية الفعل لان وضع الاسباب قصد ينزع
الى الشوكه وانما له ان يرتفع بما هو حقه ثم يتعين حكم لفعله لا قصد كالحادث في اليمين له ان يختار نوعا
من انواع الكفاية الاطعام والكسوة او التحرير بالفعل فاما ان يعين قصدا فلا يتعين حتى له ان يفعل
الاخر بعد التعيين قوله او يكون معيارا النوع الثاني من الموقته ما يكون الوقت معيارا له اي مقدرا
له كالكيل في الكيليات حتى يزداد الصوم بزيادة وقت ونقصه بنقصه وسببا لوجوبه لان الصوم اضيف اليه
فقبل صوم شهر رمضان والاضافة دليل السببية وسيأتي بيان ان شاء الله تعالى وهو شرط الاداء ايضا
الا انه لم يذكر لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط الاداء في كل وقت بوقت معين بخلاف كونه
سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كالمندور المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة
فلذلك خصهما بالذكر قوله فصير غير متعينا نفعه كونه معيارا لانه لا يبيع فيه الا الصوم واحد
كالكيل في معياره يؤيد قوله عليه السلام اذا استسبح شعبان فلا صوم الا رمضان فاستغنى عن
لكونه غير مشروع واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي تادى من الصحيح المقيم بنية
مطلق الصوم ومع الخطا في الوصف اي وصف الصوم بان نوى صوم القضاء او البذر او الكفاية
او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا تادى الواجب الا بنية فرض رمضان لان وصف الفرض بعبادة
كاصل الصوم بدليل انه يحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب
فامنع حصوله لا عن اختيار العبد كاصلة فشرط النية له كما شرطت لاصلة نية الجهر كالي صلاة
وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يقع عن تعيين الوصف لان اعتبار النية لا بالتمييز
حتى لسقط اعتبارها بتعيين المحل بل باعتبارها التحصيل العبادة عما مابينا ونحن نقول لما كان
المشروع فيه واحدا وهو الفرض بلا خلاف يقال باسم جنسه كما يقال باسم نوعه وباسم العلم كما لم يجز
في المكان يقال باسم جنسه وباسم العلم واذا كان كذلك يجوز مطلق النية عما ان الاطلاق يعين
لما مابينا لا على ان التعيين ماقط وكذا اذا نوى النفل او واجبا اخذ لان الموصوف بانه نفل غير
مشروع فلفت نية النفل وبقيت نية الصوم فصارت كما لو نوى مطلق الصوم وهذا مع قول

الشيخ ومع الخطا في الوصف ولا يقال لا نسلم بانه تادى بنية النفل او واجبا خذلان المتوحد في المكان
يقال باسم جنسه ولا يقال باسم غيره فان زيادته لا يقال باسم غيره وان كان يقال باسم انسان وجز
وكيف وانه بهذه الله معرض عن العرض فاستغنى ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لا نقول
لو نوى اصل الصوم ووصفه والوقت القبل الوصف فلفت نية الوصف بقيت نية الاصل اذ ليس من
ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره ولا يقال لما تعلق المشروع
في هذا الوقت يعني ان يتادى ببلانية من الصحيح المقيم كما قال زفر لانه متى تعين بالامرا خذكم العين
المستحق فصار كما يتصور فيه من الامساك فيه مستحقا عما المكلف فحاشا اي وجه وجرد وقع عن المأمور
لمن استاجر خياطا ليعطيه ثوبا بعينه كان فعله فيه واقعا من جهة المستحق عليه سواء قصد به التمتع
ابتداء او ادى الواجب بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا تادى عنها بلانية لان الاداء غير حق
عليها فنه صحت فلا يتعين الا بالنية ولكننا نقول الشارع ان لم يشترع عنه فيه لكن ابقى منافع العبد
التي يمكنها من اداء العبادة عما ملكه فلم يكن بد من النية لكون صار فلما له الى ما عليه ليجتاز العادة
من العبادة ولا يحصل ذلك بعدم النية اذ العدم ليس شي ولا يقال الامساك وجد منه اختيارا فلا
حاجة الى النية لا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل من العادة الى العبادة لا اختيار
اصل الفعل ولم يوجد ذلك قوله الا في المسافر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطا في الوصف
هذا الصوم لا يصاب في حق المسافر مع الخطا في الوصف بل يقع عما نوى عند ان حيفه وعندهما المسافر
كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا آخر تطوعا او اطلق النية في رمضان يقع عن فرض الوقت لان
شرع الصوم عام في حق المسافر والمقيم لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقهما وهذا لو صام عن
فرض الوقت بحونه بالاجماع وشرعه ينفع شرعية غيره لما بينا انه معيار فلا يبقى غيره مشروع عانى في
المسافر ايضا الا ان الشارع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ذكر الترخص كان هو والمقيم
سواء فوقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولا يحنف فيه طريقا انهما ان نفس الوجوب وان كان
ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشارع اثبت له الترخص بتوك الصوم تخفيفا عليه للمشقة
ومع الترخص ان يدع مشروع الوقت بالليل الى الاخف فاذا استغنى عما كان من خصا
لان اسقاطه من ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخذوا

وواخذ بواجب آخر ولما جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له ان
بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روي ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الترخص بهذه النية لانه لا فائدة في النفل الا التوارب الثواب
في الفرض اكثر فكان هذا قبلا الى الاثقل لالاخف فيلزم وصفه بالتفريط في مطلق الصوم فيقع عن فرض
الوقت والثاني انشاء شرعية الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود في الواجب المصحح بل من حكم تعيين هذا
الزمان لاداء الفرض ولا ينعى في حق المسافر لانه غير بين الاداء والتأخير فصار هذا الوقت في حقه
بمنزله شعبان فيصح منه اداء واجب آخر كانه شعبان وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى
وهو رواية الحسن عنه وهذا معنى قول الشيخ وفي النفل عنه روايتان واما المسافر اذا اطلق النية
فالصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة لم يحقق بهذه النية
قوله بخلاف المريض اذا نوى عن واجب آخر والنفل يقع عما نوى عنه وهو رواية الحسن عنه وهو اختيار
صاحب الهداية واكثر من مخالفا لان رخصة متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بتحقيقه العجز فكان كالمسافر
وذكر في هذا للاسلام ونفس الامة انه يقع عن صوم الوقت لان رخصة متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد
فات سبب الرخصة في حقه فالقبح بالصحيح اما الرخصة في حق المسافر متعلقة بعجز مقدرا ^{باعتبار} ريبا
سبب ظاهر مقام العجز فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فبقي له حق الترخص و
تابعها المصنف فيه فقال بخلاف المريض ولكن هذا خلاف ظاهر الرواية قال شيخنا العلامة علاء
الدين عبد العزيز رحمه الله وكشف هذا ان الرخصة لا يتعلق بنفس المريض باجماع الفقهاء لا بـ
متنوع الى ما يضر به الصوم من الحيات ووجع الراس والعين وغيرها الى ما يضر به الصوم كالامر
الطوبية وفساد الهضم وغير ذلك الترخص لما ثبت الحاجة الى دفع المشقة ترفيها فن البعدان ثبت
فيها الحاجة منه الى دفع المشقة فتعلق الترخص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم شرط فيه
العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض عن واجب
آخر والنفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فاما المريض الذي
يضر الصوم اذا صام عن واجب آخر والنفل يقع عما نوى لانه تعلق الترخص بعجز مقدور وهو ازدياد
المرض كالمسافر فنستقيم جواب كلا الفريقين والى هذا اشار شمس الامة فقال وذكر ابو الحسن الكرخي

المريض

وهو السفر

ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مؤول وحارده مريض يطبق الصوم
وخاف منه ازدياد المرض فهذا يدل على ان ما قل على صحة ما ذكرنا قوله او يكون معيارا لمسببا الى
آخر هذا النوع الثالث من الموقفة واعلم ان الوقت في صوم العضاء والكفارة والنذر المطلق معيار
لان مقدار معرفته لا سبب لان سبب القضاء ما هو سبب الاداء وسبب صوم الكفارة ما يصاب
اليه من ظاهرا او قتل او عيب وسبب صوم النذر النذر وانما جعله من الموقفة لان وقته متعين وهو النهار
دون الليالي بخلاف الزكاة فان وقتها مطلق الوقت وشرط فيه نية التعيين اي الله من الليل لانه غير
متعين لهذه الصيامات لان وقتها العرفي يقع الامساك في اول اليوم من شروع الوقت وهو النفل فلان
عن حمل الوقت وهو العضاء فاما اذا نوى من الليل منعقد الامساك من اول النهار لمحتل الوقت يجوز فاما
اذا انعقد لموضع الوقت وهو النفل فلا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكمه انه لا فوات فيه لان وقته
العمل بخلاف الاولين وهو الصوم والصلوة فانها مشروعة في وقت معين فيتحقق فيها الفوات بفوات ذلك
الوقت قوله او يكون مشكلا الى آخر هذا هو النوع الرابع من الموقفة اعلم ان وقت الحج مشكل من جهة
احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تادية ياركان معلومة ولا تستغرق الاداء جميع احوال
فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا تتصور في سنة واحدة ^{واحدة} يشبه وقت
الصوم وهذا معنى قول الشيخ يشبه المعيار والظرف والثاني بالنسبة الى سني العرفان الحج فرض العمر
ودقته اشهر الحج وهو من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين
التي ياتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان يشبهها كذا ذكر شمس الامة وفخر الاسلام
وهو الصحيح وحاصل الوجه الثاني ان الاشكال في انه متضيق او متوسع قوله ويتعين اشهر الحج من العام
الاول عندنا يوسف خلافا لمحمد قال ابو يوسف يتعين اشهر العام الاول للاداء كآخر وقت الصلوة حتى
لواخر عنه يات ثم وعند محمد لا يتعين حتى يسع له التأخير من العام الاول الى الثاني والثالث بشرط ان لا تقى
اجته ابو يوسف ان العام الاول في حق المخاطبة آخر الوقت فيحكم عليه التأخير لان الوقت في حقه
اشهر الحج من عمره لاشهر الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمر وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره
يقينا والتي لم يحى غير متصلة بعمره لان اتصالها مشكوك اذ الموت في السنة غير نادر وانفصالها ثابت
في الحال وعلى اعتبار الانفصال لا يتبع وقت الحج غير الوقت الحاضر فكون التأخير عنه تفويتا كآخر وقت الصلوة

المسافر

للصلوة

فحينئذ الاشتهار من العام الاول احتياطا احتوازا عن الغوات ومع هذا لو ادرك العام الثاني وادى
كان اداءه ويرتفع اثم التأخير لان الوجوب بطريق التضييق في العام الاول للمشك في ادراك العام الثاني
فاذا ادرك فقد فات ذلك الشك فيرفع الائم ويكون اداءه لا تصالحه بعزم واما تأخير النبي عليه السلام
فقد كان بعذر وهو اشتغاله بأمر الحرب وغيره ولان التأخير إنما حرم للشك في العيش وقد رفع ذلك
في حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو أحد أركان الدين وهذا الدليل
لم يثبت في حق غيره اجماع محمد بن عبد الله ما روى عن النبي عليه السلام انه حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت
فرضيته سنة ست منها فعلم ان التأخير جائز وبان الحج فرض العرف كان جميع العروة اداءه لا اشهر
الحج من العام الاول بعينها وما من سنة مضى الا وتمعن ادراك الوقت بعدها واما ثبت الجواب
الموت فوجها الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاء الى ان يظهر المنيل وفيه شك فلم يعتبر فاذا
لاستعين لا يتعينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالظن لا يستعين لا يستعين العبد فعلا فكذا هذا
واعلم ان ما ذكر محمد بن الفضل من الجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة مشك لان العاقبة مستورة ولا يجوز
بناء الامر عليها لانه لا بد من حق الجاهل بالجزم بالتحليل والتحريم بالتأخير فلزم منه القول بعدم الائم
ان ثبات كما هو مذهب الشافعي والائم بنفس التأخير ان لم يمت كما قال ابو يوسف كذا ذكره بعض
اصول الفقه والصحيح من قول محمد بن ذكره ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان الحج يجب موقفا
كل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد واما اذا مات قبل ان
يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان مات بعد ظهور امارات شهيد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يكل
له التأخير ويصير متضيقا عليه لان العمل بدليل القلب اوجب عند عدم الادلة قوله وتنادى باطلا
النبي اى وتنادى الحج باطلا في النبي بان قال اللهم اني اريد الحج لان ظاهري حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان
لا يتحل المشاق الكثيرة للحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن تعيين صريحه ونحو
المطلق اليه فاما اذا توى شيا صرحا انتفع به ما يثبت بالحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح فلا تنادى بنية
النفل بخلاف الصوم فانه متعين لأحكامه لم فيه فتاوى جميع البيات قوله والكفار مخاطبون الى اخوة
اعلم ان الكفار مخاطبون بالايان لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان قال تعالى يا ايها الناس
اني رسول الله اليكم جميعا ولا خلاف انهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ولهذا مقام الحدود على

نوى
النفل فقد
نوى

البجوة

على اهل الذمة عند تقدر سبها لانهما تقام بطريق الجزاء والعقوبة ليكون راجع عن سبها واعتقلا
حصة السب بمحقق ذلك والكفار الذين بذلك من المؤمنين واخلافهم مخاطبون بالمعاملات ايضا لان
المطلوب بها معنى ديني ودي وذكهم بهم اليقين فاهم آثر والدين على الاخوة ولاهم ملتزمون بعقد الذمة احكاما
فيما يدرج الى المعاملات واخلاف ان الخطاب بالسباع يتناولهم في حكم المواخذة في الاخوة لان موجب الامر
اعتقاد اللزوم والاداء وهم منكرون ذلك كغيرهم بمنزلة انكار التوحيد فان محمد ربه الله قال في
السير الكبير من انكر شئ من الشرائع فقد ابطال قول لا اله الا الله فظمان محذور ذلك كغيره فيعتب
عليه في الاخوة كما يعاقب على اصل الكفر وهو المدعى بقوله تعالى قول للمشركين الذين لا يؤمنون بالزينة
اي لا يعتقدون بها وقال ما سلكتكم في سقر قالوا لم نك من المصلين فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق الموأخذ
في الاخوة فاحل وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من مشايخنا والشافعي ربه الله يتناولهم
ايضا والاداء واجب عليهم لانه اذا لم يكن الاداء واجبا عليهم لا يعاقبون على ترك الاداء في الدين
ولان الكفر راس المعاصي فلا يصلح سببا لاستحقاق التخفيف عليهم ومعلوم ان سبب الوجوب وصلا
الذمة للوجوب وشروط الوجوب وهو التمكن متقدرة في حقهم فلو سقط الخطاب بالاداء كان ذلك تخففا
والكفر لا يصلح لذلك ولا يقال ان الاهلية لا تحقق في حقهم لعدم اهلية الكفار للعبادة
اد العبادة بتصور من المؤمن لانا نقول ذلك يمكن بشرط تقديم الايمان كما في الجنب والمجذوم
تتمكن من اداء الصلاة بشرط تقديم الطهارة وعند مشايخنا ديارنا لم مخاطبون باداء ما يحتمل
السقوط من العبادات وهو الصحيح وجواب هذه المسئلة غير محفوظ عن صاحبنا المتقدمين نصا
ولكن مسائلهم تدل على ذلك فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء الصلوات التي قضاها في حال الردة
عندنا خلافا للشافعي والمرتد كافر وقيل الخلاف بيننا وبين الشافعي وهذه المسئلة تدل على انه
لم يكن مخاطبا بالاداء عندنا وهذا ضعيف لان سقوط القضاء عن المرتد والكافر الاصل بعد
الاسلام بقوله تعالى ان منتهى ما قد سلف بقوله عليه السلام الاسلام بحب ما قبله
والسقوط بعد استقامته الحق لا يدل على انفسار اصل الوجوب والصحيح من الاستدلال لنا
على المذهب ما ذكر محمد بن الميسوط وهو ان من نذر ان يصوم شهرا ثم ارتد ثم اسلم فليس عليه من الصوم
المندور شئ لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة لانه

ما ادى المنذور بعد فاعلم ان الردة بطل وجوب كل عبادة والدليل على صحة مذهبن ان النبي عليه السلام لما بعث معاذ الى اليمن فقال ادعهم الى شهادته ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلم ان الله تعالى فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث وهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع يترب على الاجابة بالايمان ولان الامر بالاداء لينال الثواب في الاخرى بالاداء احكام من الله تعالى والكافرين باهل الثواب في الاخرى عقوبة له على كفره فاذا انعدم اهليته فما هو المقصود بالاداء يظهر به انعدام اهليته للاداء بخلاف الايمان فانه اهل الثواب بالايمان ولا يكون اهل الثواب بالعبادة مع كفره ولا يجوز ان يكون موردا لاداء بشرط تقدم الايمان لان الايمان اصل العبادات فلا يكون تبعا لغيره وهذا معنى قول الشيخ والصحيح انهم لا مخاطبون الى اخرى وبطل عند الشافعي الشرع من نفس الايمان وبم مخاطبون بالايمان بالاجماع فمخاطبون بالشرع وعندنا ليست من الايمان وهم ان كانوا مخاطبين بالايمان فلا مخاطبون بالشرع **قوله** ومنه النهي اي ومن الخاص النهي في اللغة المنع ومنه النهية للمنع لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح الاصوليين ما ذكره المتن ثم صيغة النهي وان كانت مودة بين المتكلم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تقربوا والتحقير كقوله تعالى ولا تدن عبيتك للاية وسيلان العاقبة كقوله تعالى ولا تقربوا الله غافلا عما يعمل الظالمون والمداء كقوله الداعي لا تكلني الى نفسي والياس كقوله تعالى لا تقربوا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والسفقة كقوله لا تتخذوا الدواب كراسي فهي تجازية غير التحريم والكراهة بالاتفاق في الكلام في انها حصة في التقدم دون الكراهة او على العكس او مشترك بينهما او موقوف فقام تقدم في الامر من المزيف والمختار كذا في عامة نسخ الاصول ثم وجبه عند الحمورية وجوب الانتهاء عن مباشرة النهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بالوجوب مع بقاء اختيار المخاطب يحقق بوجوب الايتار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوب بتحقيق بوجوب الانتهاء **قوله** وانه يقتضي اي النهي يقتضي تحريم النهي كما ان الامر ببعض حسن المأمور به ضرورة صلة الامر والنهي ايضا يقتضي تحريم النهي عنه ضرورة النامي قال الله تعالى ونهي عن الفحشاء والمنكر فكان التحريم من مقتضياته شرعا لا لغة **قوله** وهو اما ان يكون اي النهي عنه في القبح ينقسم انقسام المأمور به في الحسن ما قبح لعينه وهو نوعان وضعا وشرعا وما قبح لغيره وهو نوعان ايضا وضعا ومجاورا وقوله

فاما

النهي م

كالكفر وبيع الحر نظير ما قبح لعينه الكفر وضعا وبيع الحر شرعا وصوم الفجر والبيع وقت النداء نظير ما قبح لغيره الصوم وضعا والبيع مجاورا اعلم ان الكفر قبيح لعينه وضعا لان واضح اللغة وضع هذا اللفظ للفعل هو قبح في ذاته عقلا وبيع الحر قبيح شرعا لان البيع مبطل مال بالشرع والحر ليس بمال فكان هذا محقا بما قبح لعينه بواسطة عدم المحل لانه حينئذ يصير عينا لم يملكه في غير محله وصوم يوم النحر منهي باعتبار وصفه ومكانه يوم عيد وضيافة لا بد منه اذ في ذاته امسك الله تعالى في وقته الا انه يلزم منه الاعراض عن الضيافة فيكون قبيحا باعتبار الاعراض والبيع وقت النداء قبيح لمكانه مجاور للبيع وهو ترك البيع الواجب لان ترك البيع مجوزان تنفصل عن البيع وعلى العكس **قوله** والنهي عن الافعال المحسنة يقع على القسم الاول اعلم ان النهي المطلق الخالي عن القيد الدالة على ان النهي عنه قبح لعينه او لغيره عن الافعال المحسنة اي التي تعرف حسنا ولا توقف بحققها على الشرع يقع على القسم الاول وهو القبح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان ثبت القبح باقتضاء النهي في النهي عنه لانه غير ملائم لهذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة فعين لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسنا فلا تمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطئ في حاله الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي فان الدليل ان على ان النهي عنها محقق لا الذي ولا شفقة لا لعينها وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان النهي عنه يمتنع مع اصلاحيه وعن الامور الشرعية اي النهي عن الامور الشرعية وهي التي توقف بحققها على الشرع كالصلاة والصوم والبيع والاجابة تقع على الذي قبح لعينه في وصفه حتى يبقى النهي عنه شرعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي في البابين اي في الحسنة والشرع نصف الى ما قبح لعينه حتى لم يبق النهي عنه مشروعا اصلا بعد النهي حسنا كان او شرعا لان النهي في امضاء القبح كالامر في امضاء الحسن والامر المطلق بعض الحسن لعين المأمور به فكذا النهي بعض القبح في عين النهي فوالا لكان القبح اذ الاصل في المطلق ان ينصرف الى الكامل ولان كونه منهيا يقتضي ان يكون مباشرة حراما وكونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما وبينهما تضاد وينافي فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا وهذا معنى قول الشيخ ولان النهي عنه معصية الى اخر وجه قوله ان الله تعالى ابتلي عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم من طاعة بالانتهاء عما نهى عنه باختياره ثواب عليه ومن اقدم على مباشرة باختياره يعاقب عليه وكونه قبيحا لعينه وحسنا لغيره ان لا وجود له شرعا ومالا وجود له شرعا فاستباح العبد عنه بناء

عنه م

عنه م

على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا شاب على الاختناع من المشيخ فعلم ان النهي يقتضي
تصور النهي عنه كما يقتضي تحريمه ايضا فان لم يكن المحرم منها واجب العمل به والاوجب التحريم ففي الفعل المحسوس
امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمنع سبب القبح في نفسه فاما الفعل الشرعي فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع
شذوذاً القبح فوجب التحريم ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب المحقق او جانب التصور فقلنا ترجيح
جانب التصور اول لان فيه محاسن الامر من وجه لانه عند القبح راجح الى الوصف مع اعتبار راجح
القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولي ولان اعتبار راجح القبح يؤدي الى ابطال
حقيقة النهي لانه حينئذ يصير قبحاً وموغي للنهي جزاً وحقيقته وفي ابطاله ابطال القبح الذي ثبت
مقتضى به لان في ابطال مقتضى ابطال مقتضى ضرورة فعود على موضوعه بالنقض وفي اعتبار راجح
التصور يحقق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اولي وهذا معنى قول الشيخ لان القبح ثبت اقتضاء فلا
يتحقق على وجه بطلان مقتضى فثبت ان حكم النهي في النقص الشرعي عندنا فساد اذ كان النهي بوصفه
وكرهية اذ كان المجاوره ولا شافي من كونه مشروعا باصلا منه بوجه لعدم اتحاد الجهة فان قيل
ان الفعل المشروع وجوده با من يفعل العبد واطلاق الشرع في النهي انتهى اطلاق الشرع فلم يبق
مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فحال فصح النهي بقاء عليه بغير نسخ وسع العبد الا الله ولا
فاما خيرونه عبادة فيفوض الى الشرع لا الى العبد في النهي خرج عن الاعتبار وصيرورته صوما
فاما نفس الفعل فتصور منه فلم لا يجوز ورود النهي باعتباره فالحاصل يؤهل الى ان النهي راجح الى
الفعل المتصور من العبد حسناً لا شرعاً ولكننا نقول لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه
يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر شرعاً فبدون ذلك لا يسمى صوماً كما ان
الامساك في الليل او من الخافض مع اليه لا يسمى صوماً والنهي الصوم لا الفعل المحسوس وذكر الغزالي ان
الاسم يصف ال موضوعه اللغوي الا ما صرحه عرف الاستعمال في الشرع وقد ائتمن عرف الشرع في
الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية فاما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المعتبر
للفرض بدليل قوله عليه السلام في الصلوة ايام اقرانك وقوله تعالى ولا تسبحوا الله الا على ما انزل من السماء
وما لا ينبغي اطلاقاً لم يثبت عرف استعمال الشرع فتخرج الى اصل الوضع ونقول صوم يوم الخمر يعني وان
لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام يرجح الى ان النهي يصرّف الى الصوم اللغوي وهو فاسد لانه لو امسك

سجاء

حجية او لعدم اشتباه او عدم طعام لا يكون مرتكباً للمنهى عنه بالاتفاق مع حذف الامساك اللغوي فعلم ان
النهي عنه الصوم الشرعي ولان النهي عنه لو كان اللغوي فلا ينبغي ادعاء الصوم الشرعي فيبقى ما يتاكد اقل
وفيه بحث لان النهي عن اللغوي مستلزم للنهي عن الشرعي لاستلزام الشرعي اللغوي فكان النهي عن الام
نهياً عن لزومه قوله ولهذا كان الربوا اي ولان النهي عن التصرفات الشرعية بمعنى بقا مشروعية
فلما ان بيع الربوا وسائر البيوع الفاسدة مثل البيع بالخمر وبالشرط الفاسد مشروعة باصلا منه بوجه
حتى لو قبض المبيع في هذه البيوع ثبت الملك للمشتري اعلم ان بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في الحائزين
فضل خال عن العوض حتى يعقد المعاوضة كما لو باع درهمين بدينارين غير مشروعة بوصفه وهو الفضل
فان به تفاوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو بيع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا
وهو شرط لا يقتضي العقد ولا صدق المتعاقدين في نفع او للعقد عليه وهو من اهل الاستحقاق في الشرط
الفاسد في فساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفناه
في معناه من حيث انه فضل خال عن العوض استحق عقد المعاوضة ثم النهي في المشتريين وهو قوله تعالى حرم
الربوا وقوله عليه السلام لا يبيعوا الذهب بالذهب الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشراء غير
ذلك من الاطاريث ورد في غير البيع وهو الفضل او الشرط فلا نعلم به اصل المشروع لانه ايجاب
وقبول من اهله في محله ولا يتخلل شيء من ذلك بالدرهم الزائد والشرط الفاسد لكن ثبت به صفة الفساد
والحرمة وملك الميمن بحمل ذلك فان صيد الحرم فلول المالك كذا الحز وجلد الميتة وحرم الاسباع بها
فلما كانت الحرمة لاسان في ملك الميمن لاسان في سبعة وكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لم يعم
الا ان الفضل لما ذكرنا او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع راجح وبيع لازم غير
لازم مكان شرط الخيار فيه فيرفع النهي وصفه ويكون حلالاً لا فارغ الوصف وصار حراماً فاسداً
وبقي الاصل مرجحاً للملك وينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض لان السبب لما ضعف بصفة الفساد
لم يمتنع سبب الملك الا بالقبض كذا في الاسرار قوله وصوم يوم الفحار وكذا في صوم يوم الفحار مشروعة
باصله وهو الامساك لله تعالى في وقتها اذا مشروعة ادل على اللغوي منه واليه الاشارة في قوله تعالى
لعلمكم بتقون وفيه معرفة قدر النعم ومعرفة ما على الفقراء من تحمل حران الجمع في حمله على التماساة اليهم
وفيه انطفاؤه حران الشهوة الخداعة المنسية للعواقب وانقيادها لطاعة مولاهم وكذلك لا ضل في قوله

منه

اذ هودت كسائر الاوقات غير شذوذ بوصفه وهو كونه مستلزما للاعراض عن الضيافة الموصوفة للمكرم
فانه لا يحصل الاية لان الاحساس حجة او لعدم اشتباه او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع ويمكن تصور الصوم
بدون الاعراض فنكون الصوم منها المعنى الاعراض فكان منها بوصفه شذوذا باصله قوله والنهي عن بيع
الحل الى اخره اعلم ان قوله وسع الحل الى اخره جواب عما يرد نقضا عما اصلنا وهو ان النهي في التصرف الشرعي بصفه
شروعيه والنهي عن بيع الحرد المضامين والملاحق ونكاح المحارم البعضي ذكر حتى لا يتفقد هذه العقود
ولا يفيد الملك القبض مع انها تصرفات شرعية فقال والنهي عن هذه العقود مجاز عن النهي لانه اضيف الى غير
محله فان البيع مبادلة المال بالمال شرعا والحرد ما في الصلب والرحم ليس بالبيع فصار هذا البيع عينا للولاء
في غير محله فكون مجازا عن النهي مقتضى عدم شريعته لان النهي بعضي النسخ المضامين ما تضمنته اصلا بالفعول
جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى ضمنه والملاحق ما في البطن من الاجنة جمع ملقوح او ملقوصة من تحت
الدابة اذا جلت وهو فعل لازم لا يجي المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار
وصورة المسلم ان يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او البائة وكان ذلك من عادة العرب في
النهي عنه السلام عن ذلك قوله ولهذا قال لا ثبت حرمة المصاهرة الى قوله بالاستيلاء هذا التحريم قول
الثاني وهو ان النهي عن معصية فلا يكون محررا عما لاندتها من التضاد وان النهي عنه قبض لعينه قال لا ثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لان حرمة المصاهرة نعمة ولهذا من الله تعالى بها علينا بقوله فجعله نسباً وصهرًا وزنا
حرام محض فلا يكون سببا للنفقة لما بينهما من الثاني وكذا الغصب لا يفيد ملك المصوب للمغاصب لانه حرام
والمك نعمة فلا تثبت بالمعصية وكذا سفر المعصية وهو التمرد على المولى والخروج على قصد قطع الطريق
لا يكون سببا للرخصة لانها نعمة فلا تنال بالمعصية وكذا استيلاء الكفار اموال المسلمين لا يكون سببا للملك
لانه حرام ومعصية فلا يكون سببا للشروع ولكننا نقول نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه
زنا ولكننا جعلناه موجبا لها من حيث انه سبب للماء والماء سبب لوجود الولد الذي هو اصل في استحقاق
هذه الكرامات في الحرمات كما في الوطي والحلال بيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي والحلال ليس لعن الملك بل المعنى
البعضية وهو ان ماء الرجل يخلط بدار المرأة وتولد منه الولد فثبت حكم البعضية بين الولد والواطي والموطوءة
وثبت حكم البعضية التي بينهما وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطي وآبائه وبناته لذلك الولد
الذي هو بعضها فثبت الحرمة في حق الولد للبعضية ثم يتعدى منه حرمة ابا والواطي وابنائهم الى المرأة وحرمة

امهات الموطوءة وبناتها الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطة الولد
لان جزءه صار جزءا منها فان الولد مضاف بكامله اليهما فكان الولد هو الاصل في هذه الحرمة الا ان الوطي
على حقيقة العلق متعذرا فاقيم السبب النظامي وهو الوطي مقام الولد وجعل الولد كما حصل بتقدير
واعبارا للماحتياط فكان ان الوطي الحلال مفيض اليه فالوطي الحرام مفيض اليه ايضا بل تفاوتت مجوزان
يقام مقام الولد في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة على هذا التقدير لما
ان الاستماع بالبعض حرام لقوله عليه السلام نكح اليد ملعون الا اننا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة
النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام حتى حلت حواء له وقد خلقت منه حقيقة لما
قام الوطي الحرام مقام الولد ولا عصبان في الولد الا يرى انه مستحق لجميع كرامات البشر كولد الزوجة فيعمل
عمل الولد من غير نظر الى اوصاف نفسه كالتراب لما قام مقام الماء يعمل عمل الماء وان كان في نفسه ملوثا
وكذا يقول في الغصب ان الملك لا يثبت مقصودا به كالباع والهبة بل يثبت شرط الحكم شرعي وهو الضمان
لان الضمان لان الضمان في شئ جبراً لما فات بعضه ان الواجب في الغصب بدل العين لا بدل اليد كما قال
الثاني لان الضمان يجب بمقابله المقصود ومقصود المالك عن الدارم لا امتلاء كيسه ودهن الجوز سدي
القوات لان الفائت جبراً لا القام فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملك المالك في العين ليكون جبراً
لما فات ولما جتمع البدل والمبدل في ملك واحد ولتحقق المائلة التي هي شرط ضمان العدو وان فعلنا اثبت
بالغصب ما هو حسن مشروع وهو الضمان ثم انعدام الملك في العين ثبت شرط هذا الضمان فيكون حسناً لحسنه
ولما خرج المصوب عن ملك المالك بدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سببية في الاسلام وبدليل قوله عليه
السلام في النشأة المصوبة المصلية اطعموها الا سارى فقد امرهم بالتصدق بها فلو علم ملكوها لما امرهم
لان الصدق بملك الغير اذا كان مالكه معلوما لا يجوز ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعدد ربايع فحفظ
ثمنه وكذا يقول في سفر المعصية انه ليس عن نهى عن شيء لانه من حيث انه خروج مريد مباح وانما العصبان في فعل
قطع الطريق او التمرد على المولى وذلك مجاور له فكان كالباع وقت الدار الا يرى انه لو قصد في ذلك السفر
البحر ينقلب طاعة وكذلك العبد اذا الحقه اذن مولاه لا يبق معصية فبين هذا ان المعصية مجاورة فصحة
سبب للرخصة وكذا نقول في الاستيلاء انه انما صار معصية بواسطة عصية الفحل الا يرى انه لو استولوا
على مال مباح يملكونه والعصية ثابتة في حقنا دون حقهم لا يقطع ولا يتنا عنهم ولان العصية لم يسن

بالاحراز الى درامم لانها اما باليد او الدار وقد عدا فكون استيلا وهم على مال مباح فيملكونه قوله
واما العام فكذا احترز بقوله افرادا عن الخاص ويقول متفقه الحدود على سبيل الشمول عن المشترك فانه
تناول افرادا محتملة الحدود كذا ذكر المصنف في شرحه وفيه بحث فان قوله على سبيل الشمول يعني شمول
لان المشترك يخرج بمجرد قوله متفقه الحدود اللهم الا ان يقال ان قوله على سبيل الشمول ليس بقيد بل هو
تفسير للتناول اي العام تناول افرادا متفقه الحدود بطريق الشمول وهو ان تناول كل فرد باعتبار
معه واحد كالمسلمين مثلا فانه تناول افراد المسلمين باعتبار معنى واحد وهو الاسلام مع ان
فيه نوع ضعف لان هذا فهم من قوله افرادا متفقه الحدود لان تناول الافراد المتفقه الحدود
لا يكون الا بهذا الطريق ولم يوضح لي سر كلام الشيخ ويمكن ان يقال هذا احتراز عن النكرة مثل
رجل مثلا فانه تناول افرادا متفقه الحدود ولكن على طريق البدل لا على طريق الشمول والعموم
في اللغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة قوله وانه يوجب الحكم اي العام قبل الخصوص
ووجب الحكم فيما تناوله قطعا عندنا كالحاصل حتى يجوز نسخ الخاص به وعند الجمهور من الفقهاء المكيين
من ارباب العموم موجه ليس بقطعي وهو قول الشافعي والشيخ ابي منصور وجماعة من مشايخنا حتى
يجوزون تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء متمسكين بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه
عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا فيما احتمله الا ان ثبت
بدليل انه غير محتمل كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ومع الاحتمال لا يثبت القطع كاليقين وخبر الواحد
مخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قائم وثبت موجه قطعا مع ذلك لان المستفاد لا ينافي
وفي العام احتمال المجاز ثابت مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واغوى فيؤثر في رفع القطع
ولان احتمال الخصوص لا يخرج عن العموم فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر يجوز
ان يؤثر في اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه عن حقيقته فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر
من غير دليل ونحن ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك عند اطلاقه لا زواله حتى يقوم دليل على خلافه
ثم صيغة العموم موضوعه له وحقيقته فيه فكان ثابتا بها قطعا حتى يقوم دليل على خلافه واما الاحتمال
الذي ذكره الخصم فلا عبرة به لانه ارادة عند المكلف وهو غيب عنا ويا في وسعنا الوقوف عليهما من
غير دليل بوضوح ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير دليل يدل على توهم التلبس على

على السامع ويؤدي الى تكليف ما ليس في الوشع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز وروده على ارادة الخصوص
كما لا يجوز وروده الخاص على ارادة المجاز بل دليله وتأييده ان يمنع لزوم التلبس وتكليف المحال لان
ان الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العلم فان العلم بظلم واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم
كما في خبر الواحد والقياس وقال ابو سعيد البرقي عن ابي بصير وعامة المجتعية والاشعرية ان
العام مجمل فيما اراد به فيوقف في حق العلم والاعتقاد لا خلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يستعمل في الملا
والاربعة والخمسة وغير ذلك مع ان كل واحد مخالف صاحبه وقد ذكر مراد به الخاص قال
تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود فكان منزله المجمل فيوقف وهذا ليس بصحيح
فان الصحابة والسلف تمسكوا بعمومات النصوص حتى خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال ما نفي
الزكاة بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس الحديث وهو استدلالهم بقوله تعالى فان
تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وما ذكره من الا
لا عبرة به بل دليل لما ذكرنا قوله كحديث العرينين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما
من عرينيه اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الواهم وانفتح بطونهم فاحرمهم الرسول عليه السلام
بان يخرجوا الى بل الصدقة ويشربوا من ابوالها والباها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا البر
واساقوا الابل تبعث رسول الله في اترهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في ابوال ابل ثم هو منسوخ عند ابي حنيفة
رحم الله عموم قوله عليه السلام استنزهوا من البول اذ البول اسم جنس على اللام فتناول
ابوال الابل وغيره ولو لم يكن العام مثل الخاص نسخ الاول بالثاني اذ من شرط المماثلة ولا
يقال انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتاخر الثاني ولم يثبت ذلك فلم يعرف التاريخ
لانا نقول قد ثبت تقدم الاول بدليل ان المسئلة التي تضمنتها ذكر قد نسخت بالاتفاق وهي كانت
في ابتداء الاسلام فدل انتساخته على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الثاني بدليل بل فيه مجرد اتصال
فلا يصح قوله واذا اوصى الى آخره ذكر محمد رحمه الله في الزيادة اوصى نحاته لاسنان بقصه
لاخ بسلام موصول فالحلقة للاول والفقير الثاني بالاتفاق ولو اوصى بقصه لاخ بسلام موصول فكذا
الجواب عند ابي يوسف لان الوصية لا تلزمه شيئا في حيوة بل بعد ماته فكان بيان الموصول والمفصول

سواء كان الوصية بالرقبة لسان وبالحذمة أو الغلة الآخر وقال محمد رحمه الله اسم الخاتم عام متناول
 للخلقة والفض فكان إيجاب الفص للسان تخصيصاً لذلك تخصيص العام إنما يصح موصولاً فإذا كان مفصولاً يكون
 معارضاً لا تخصيصاً والعام مثل الخاص في إيجاب الحكم فثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فجعلنا الفص بينهما
 بخلاف ذكر من المسئلة لأن الوصية بالرقبة لم تنال الحذمة والغلة ولهذا صح استثناء الفص من الخاتم
 ولم يصح استثناء الحذمة أو الغلة من الرقبة وذكر القاضي أبو زيد في القوم وشمس الأئمة هذه المسئلة
 في الزيادات من غيره كخلاف أبي يوسف وإنما ذكر الشيخ هذه المسئلة لبيان المذهب ثم أعلم أن الخاتم ليس
 بعام حقيقة لأنه لا يصدق عليه تعريف بل الفص جزء الخاتم وكما يصير اللفظ باعتبار الأجزاء عاماً لكثرة
 شبيهه بالعام من حيث أن الفص يدخل في اسم الخاتم وفوائده لا يخل بحقيقته أيضاً كما أن الزائد على الثلثة في
 العام يهدم المثابة كذا قيل قوله فلا يجوز بحصيص قوله تعالى ولا تأكلوا من ثمره حتى يدرى الله
 إلى قوله أن تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداءً لا يجوز فالسنان من ترك التسمية
 محل إكله لحدث براء بن عازب وأبي هريرة أنه عليه السلام قال المسلم يدع على اسم الله تعالى حتى ولو لم يسم الله
 الناس فدخلوا إباحة من إله وبما روى أنه عليه السلام سئل عن ترك التسمية ناسياً فقال كلوه فإن تسمية
 الله في قلب كل امرئ مسلم فخص العايد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة أي بما وهي التسمية في القلب
 أو خصه بحدث براء وأبي هريرة ولكننا نقول لا محل إكله لأن النهي يقتضي التحريم وأكد أنه محرف
 من أنه في موضع النسخ للبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والمها في قوله وأنه لفسق أن كانت كناية
 عن الإكل فالفسق إكل الحرام وإن كانت عن المذبح فالمذبح الذي يسم فسقاً في الشرع يكون
 حراماً كما قال تعالى وفسقا أهل إبراهيم فلا يجوز تخصيص هذا العام بخبر الواحد والقياس ابتداءً
 وقوله لأن الناس خصوص غير مسلم فإن الناس بترك التسمية هو ذاك فإن الشرع أقام المسئلة
 في هذه الحالة مقام الذكر للحج كما أقام الإكل ناسياً مقام الإحصاء في الصوم وإذا كان كذلك بقيت
 الصوم الآية عامياً فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس لأنها ظنيان والظني لا يعارض القطعي
 وقيل إن تخصيصها بما يجوز إذا بقي تحت العام ما يمكن العلم به إما الفرد الواحد في الجنس أو الله في المحر
 ومهما لم يبق تحت النص إلا حالة العهد فلو الحق بالنسب لم يبق النص معمولاً به فيكون القياس وجراً لواحد
 معطلا للنص وأنه لا يجوز زعم أنه لا يستقيم الحاق العام بالناسي لأن الناسي عاجز مستحق للفظ التحصيف

يكون

والعام جان مستحق للتغليظ والتشديد فالعزف من المعذور وغيره أصل في الشرع في الذبح
 وغيره لا يرى أن اشتراط الذبح في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكذلك في الصوم يفصل بينهما وأما
 حديث براء وأبي هريرة فيحول على حالة النسيان بدليل أنه ذكر في بعض الروايات وإن تعلم محل إكله
 في المبسوط ولا يقال لا نسلم أن المراد منه الذكر باللسان بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب وباللسان
 والذكر يكون بالقلب أيضاً في اللغة لأننا نقول المراد هنا الذكر باللسان بدليل قوله عليه فانه قال الذكر
 عليه والذكر عليه باللسان فانه يقال ذكر عليه إذا ذكره باللسان وإذا ذكره بالقلب يقال ذكره غير
 بكلمة على كذا في المحيط وشرح الهداية ولأن الذكر عليه أن يقصد إيقاع الذكر عليه وإنما يقصد إكله
 بعد العلم به لأن القصد إلى ما لا يعلم حال وهذا لا يتصور في الذكر بالقلب لأن الذكر بالقلب كما خطر بالبال
 صار معلوماً فصار موجوداً فكيف يتصور القصد إلى إيقاعه ولا يقال النص يحمل لأنه لا يحمل الذكراً
 الذبح وحال الطبخ وحال الأكل فلا يصح الاحتجاج به لأننا نقول إجماع السلف على أن المراد حال
 الذبح لا غير فإن قيل لا نسلم أنه لو خص منها العام لم يبق النص معمولاً لجواز أن يراد منها ما ذبح لغير
 إله كما قال الكلبي أو ذبح المحركين للمواتان أو ذبح الجوس والميته أو المخنقة كما قال ابن
 عباس بدليل قوله وأنه لفسق واكل حرم ترك التسمية عند الأوجب الفسق فانه يقبل شهادة من
 يأكله وبدليل قوله وإن الشياطين ليوحون أي ليوسوسون إلى أوليائهم ليجادلوك وإنما كانوا
 يجادلونهم في تحريم الميته ويقولون أنكم لتأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما قتل الله وبدليل
 قوله وإن اطعموهم أنكم مشركون وإنما كفوا لسان إذا اطاعهم في إباحة الميته لأنه من ترك
 التسمية قيل في جوابه الآية بعمومها تناول الكل والعبرة لعموم اللفظ وقوله وأنه لفسق قلت
 أكل من ترك التسمية فسق إباحة أن من يعتقد حرمة يفسق يأكله ولا يقبل شهادته ولكن من
 أكله معتقداً إباحته لا يفسق لنا وإليه كما لا يحرم الباعث عن اليماث بقتل العادل لأنه متناول
 وقتلنا سلماً إن الآية نزلت في مجادلتهم لا أن الله أجاب جواب عام كما هو دأب المنزل وبني الحرمة
 عما وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر فإن التحريم بوصف دليل على أن ذلك الوصف هو الموجب للحرمة
 كالميته فلو حلت الآية على الميته أو على ذبح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف لبطل الوصف المنصوص
 وأنه لا يجوز ولنا دليل أن نقول بهذا لا يندفع سؤال الخصم وهو منعه تعطيل النص لجواز أن حرمة

الميتة او ذباح المشركين لعدم الذكر او ذكرهم غير معتبر لعدم الاهلية وفي المبسوط كان ابن عمر
رضي الله عنه لا يفصل بين النسيان والعدو وتحريم كليهما وبه قال مالك وكان علي وابن عباس يفصلان
بينهما كما هو مذهبنا فكانوا يجمعون على تحريم متر من كل التسمية عدا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف
لو قضى القاضي حواشيهم لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله
كان آثما بالقياس من خبر الواحد مباح الدم برودة او زنا او قطع طريق او فضايل اذا التجأ بالحرمة
لا يقتل فيه عندها ولا يؤذى لمخرج ولكن لا يطعم ولا يشفى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج
فتقتل خارج الحرم لعدم قوله تعالى ومن دخله كان آثما اي صار آثما وقل الشافعي يقتل فيه لان
الجماع قد خضع من الآفة بما روى انه عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفيهم ابن خطيل
وبقوله عليه السلام المحرم لا يبعد عاصيا ولا فارا بدينه وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه السلام
فصاير في الطرف يستوفي في الحرم فلما لم يطل ادون الحقين فاعلما ما اولى لا يطل او بالقياس على ما
اذا انشأ القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه ولكننا نقول لم يخص منه شيء فلا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس اما ما ذكره فليبين تخصيصه لانه لم يدخل تحت الله لانها تناول النفس
دون الطرف لانه في حكم المال وكذا من انشأ القتل فيه لان النص تناول الداخل فيه لان الدخول ثبت
الامان لان الملبغي من عظم حرمة التجاء فاستحق به الامن فاما المشتكى فيه فماتك حرمة فلا يستحق
الامن واما قتل ابن خطيل فقد كان في ساعة احدث مكة للنبي عليه السلام كما ورد به الاثر واما الحديث
الاخر فالصحيح انه لا يبعد عاصيا والزيادة ليست مشهورة ولين ثبت فعمل على انه لا يسقط العقوبة
وذكر ان التمسك بهذه الآفة مشكل لان الضمير في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم لان البيت هو
المذكور في الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فحدثت به التمسك بها وثبت الحكم
فمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفقد
الامن والحرم لانفسه وهو مذهب بعض اصحاب الشافعي فالالزام عليه بما متعدد ولا يقال ليس المراد
منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومقامه خارج البيت في الحرم لانا نقول
مقام ابراهيم ما قام هو فيه وتعبده وهو كان يقوم في البيت ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأثما صار
الحرم مأثما تبعه لانه من حرمة لانا نقول حرمة النجس دون حرمة المتبوع الا ترى انه لا يلزم من كون البيت

3
1
2
9

قبله وخطا فكون الحرم كذلك والصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تعم البيت والحرم قال تعالى
انا جعلنا حرمنا آثما وقال اخبار راعن ابراهيم رب اجعل هذا البلدا آمنا ولما أخذ الحرم حكم البيت في الآفة
صارا بمنزلة شيء واحد فاما ممكن ان يجعل كذلك فجاء عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه
آيات بينات ولم يقل في حرمهم ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قالوا من ان المراد منه هو البيت باعتبار
عبادته فيه فاسد لان اصدان اهل التفسير لم يفسدوا بذلك لانه تعالى في آيات مقام ابراهيم اذ
هو عطف بيان للآيات وليس في كون البيت مستقلا آية بل هي ظاهرة برزقه في الصخرة وعوضها
فيها الى الكعبين وابقاؤه سنين من دون سائر آيات الانبياء خاصة وحفظه مع كرم الاعداء الوقت سنة
ولذا قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا القليل والآية بينة قوله فان لم يفسد من اهل الحرم الى آخره اعلم ان
التخصيص في اللغة تعيين بعض الجملة بحكم في الاصطلاح قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل مقارن
واحتوزنا بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما بقولنا مقارن عن التام فانه اذا تراخي دليل
التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا ثم اعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام في فصلين احدهما ان العام بعد
التخصيص هل يبقى عاما حقيقة في الباقي ام مجازا من شرطه العام الاستغراق بقول انه يصير مجازا ومن شرط
فيه الاجتماع لا الاستغراق بقول انه يبقى حقيقة الى ان ينتهي المخصوص الى الثلاثة او الى الفرد فحينئذ
يصير مجازا والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا فقد اختلفوا فيه فقال الكرخي والبخاري وعيسى
بن ابيان في رواية وابو ثور ومن متكلى اهل الحديث وغيرهم انه لا يبقى حجة بعده بل بحال التوقف فيه الى
البيان سواء كان المخصوص معلوما كما قالوا اقلوا المشركين لا يقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل
اقلوا المشركين لا يقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخذ المخصوص اذا كان معلوما وقال عامة من ان كان المخصوص
مجهولا لا يسقط حكم العموم حجة لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي فماداه على
ما كان قبله وقال بعضهم ان المخصوص ان كان معلوما سقطت عما كان قبله وان كان مجهولا لا يسقط دليل المخصوص
وبقي العام علما كان قبله في الكل والصحيح عندنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما
او مجهولا ولكن لا يبقى قطعيا كما قال الشافعي قبل التخصيص ودلالة صحة مذهبنا اجماع السلف على الاحتجاج
بالعموم بعد ما خضع فان فاطمة رضي الله عنها اجمعت على بكرة ميراثها عن ابيها بهوم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم مع ان الكافر القاتل خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهور شهرته عن

لا بداهة

[illegible][illegible]

1850

[illegible]

واللقم

والله اعلم بالصواب فان الحكماء قد اختلفوا في معرفة ما هو المقصود من قوله تعالى
فانما الجواب عن تمسكهم بظاهر الابدان بالذكية مصطلح الكلام يدل على زيادة غناية ذلك الشيء فظهر
به نوع قوة صلوة للتزجيج فذلك ذلك بحمد النبي عليه السلام بالتقدم فقال لا يدعوا بما بدأ الله تعالى وصار
الترتيب واجبا بفعله او بقوله لا بالنقص وكذلك قوله تعالى لا تعجلوا بالصلاة والحمد لله رب العالمين
به كيف وانه معارض بقوله واسجدوا وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتوني اصلي او
بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف فلذلك عرف الترتيب فكذلك رده عليه السلام
على الاعوان لم يكن لا فائدة الواو للترتيب اذا لا ترتيب في محييتهم لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى
بل لتوكل ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله وفي قوله لغير الموطوءة الى آخره هذا ردا لما زعم
بعض من اخذوا ان الواو للترتيب عند اي حنيفة والمقارنة عند ما يدلي به هذه المسلمون من انه اذا قال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فوطئت فطلقت واحدة عنده وثلاثا عندهما
فلو لم يكن المقارنة عندها ينبغي ان يقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم الحمل عنده ولو لم يكن للترتيب
لوقعن جملة كما علق فقال وفي غير الموطوءة انما تطلق الى اخره اي ليس الامر كما زعموا بل الواو لم يطلق
الطرف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في هذه المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط
لا انها اوجبت الواو المقارنة او الترتيب ولهذا لو تجزوا قال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الواو
بالانفاق فلو كان اختلافهم في المسئلة الاولى باعتبار موجب الواو لبنت الاختلاف في المسئلة ثم عند
اي حنيفة ذكر الطلقات متعاقبة وطالق الثاني والثالث حله فاقصة متوقفة على الاولى لانها في افادة
المعنى فستعلق الثاني بعد تعلق الاول فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث
بواسطتين فاذا تعلق بهذا الترتيب ينزل كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق
وعندما تعلق بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزل جملة عند وجود الشرط وذلك لان في الجملة الثالثة
الشرط كما لمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فيقع
الثالث بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صدحا كذلك الحاج الكبير قوله واذا قال لغير الموطوءة
الى اخره هذه المسئلة بوجه ان الواو للترتيب فازاح الوهم بقوله انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل
التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله وليس في الكلام ما يدل على القرآن ولا في آخره ما يفيد اوله
لستوقف الاول على الثاني والثالث يقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا العناد في

والله اعلم بالصواب فان الحكماء قد اختلفوا في معرفة ما هو المقصود من قوله تعالى
فانما الجواب عن تمسكهم بظاهر الابدان بالذكية مصطلح الكلام يدل على زيادة غناية ذلك الشيء فظهر
به نوع قوة صلوة للتزجيج فذلك ذلك بحمد النبي عليه السلام بالتقدم فقال لا يدعوا بما بدأ الله تعالى وصار
الترتيب واجبا بفعله او بقوله لا بالنقص وكذلك قوله تعالى لا تعجلوا بالصلاة والحمد لله رب العالمين
به كيف وانه معارض بقوله واسجدوا وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتوني اصلي او
بكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة الركوع على ما عرف فلذلك عرف الترتيب فكذلك رده عليه السلام
على الاعوان لم يكن لا فائدة الواو للترتيب اذا لا ترتيب في محييتهم لعدم انفكاك احدهما عن الاخرى
بل لتوكل ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله وفي قوله لغير الموطوءة الى آخره هذا ردا لما زعم
بعض من اخذوا ان الواو للترتيب عند اي حنيفة والمقارنة عند ما يدلي به هذه المسلمون من انه اذا قال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فوطئت فطلقت واحدة عنده وثلاثا عندهما
فلو لم يكن المقارنة عندها ينبغي ان يقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم الحمل عنده ولو لم يكن للترتيب
لوقعن جملة كما علق فقال وفي غير الموطوءة انما تطلق الى اخره اي ليس الامر كما زعموا بل الواو لم يطلق
الطرف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في هذه المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط
لا انها اوجبت الواو المقارنة او الترتيب ولهذا لو تجزوا قال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الواو
بالانفاق فلو كان اختلافهم في المسئلة الاولى باعتبار موجب الواو لبنت الاختلاف في المسئلة ثم عند
اي حنيفة ذكر الطلقات متعاقبة وطالق الثاني والثالث حله فاقصة متوقفة على الاولى لانها في افادة
المعنى فستعلق الثاني بعد تعلق الاول فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث
بواسطتين فاذا تعلق بهذا الترتيب ينزل كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق
وعندما تعلق بالشرط بلا واسطة فكذلك ينزل جملة عند وجود الشرط وذلك لان في الجملة الثالثة
الشرط كما لمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فيقع
الثالث بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صدحا كذلك الحاج الكبير قوله واذا قال لغير الموطوءة
الى اخره هذه المسئلة بوجه ان الواو للترتيب فازاح الوهم بقوله انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل
التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله وليس في الكلام ما يدل على القرآن ولا في آخره ما يفيد اوله
لستوقف الاول على الثاني والثالث يقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم محل الوقوع لا العناد في

مفهوم

التكلم ولا لان الواو للقدان وقال مالك الشافعي واحمد بن حنبل في قول الليث بن سعد وربيعة
 ان يلى تطلق ثلثا لان الجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال انت طالق ثلثا ولكن هذا غلط
 لما بينا ان الواو لمطلق العطف لا للقدان ثم على قوله اني يوسف يقع الاول قبل الفراغ عن التكلم الثاني
 وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني لجواز ان يلقى بكلامه شرطا او استثناء فتغير اوله وما قاله
 ابو يوسف احتج لان وقوع الاول لو كان بعد الفراغ من التكلم بالثاني ينبغي ان يقع جميعا لوجود
 الحمل مع صحة التكلم كذا قاله شمس الامة رحمه الله قوله واذا زوج اثنين الى اخره اذا زوج اثنين
 فصولي بغير اذن المولى والزوجه ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بواو والعطف بطل نكاح الله
 كما لو اعقهما بكلامين منفصلين ولو اعقهما معا لا بطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة تقوم ان الواو
 للترتيب فقال انما بطل نكاح الامة لغوات محل الاجازة لا لقضاء الواو والترتيب قد كان عن
 الاول بطل عليه الوقف في الامة بعدما اعتقت الاولى لا يبقى النكاح الموقوف لانه لا حل
 للامة في مقابلة الحرية حال توقف نكاح الامة فانه اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نكاحا
 او موقوفا بطل نكاح الامة اصلا لان حال التوقف حال انقضاء الامة الى الحرية ونكاح الموقوف معتبر
 بائنا النكاح ولست الامة بحمل لا ابتداء النكاح منقضة الى الحرية ولهذا بطل توقف نكاح الامة
 بعدما عرفت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعقدها خلاف ما اذا زوج اثنين في عقدتين بغير اذن الزوج
 فبلغه فقال اجرت نكاح هذه وهذه حيث سئل نكاحهما كما اذا اجازهما اولوا اجازهما متفرقا بطل
 الثاني لان آخر الكلام اذا كان بغير اوله توقف اول الكلام على اخره كما توقف على الشرط والاستثناء
 واذا لم يغير لم يتوقف في مسله الاختين آخر الكلام بغير اوله لانه اذا لم يضم النكاح الى الاول صح نكاح
 الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها بالجمع من الاختين واذا اتصل به اخره سلب عنه الجواز وان باخره
 ثبت الجمع واذا بطل نكاحها فوقف على اخره لهذا لامضا واو العطف القران بخلاف ما اذا اجاز
 متفرقا حيث يصح نكاح الاولى لان صدر الكلام يتوقف على الآخر الذي هو مغير بشرط الوصل فاذا
 كان منفصلا عنه لا يتوقف قوله وقد يكون الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة جوع الحال ان
 لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم الكلمات الا بعد ان يكون هناك تعليق ينظم معانيها فاذا وجدت
 المعراب قيسنا دل شأبه دون الواو كان ذلك ليلا على تعليق هناك معنوي فلذلك يكون معنيا عن

يعني

جواز

عن تكلف معلق آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بغائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في
 الحال الممكنة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما تركى في نحو جاء زيد وفارسه يعدو بسوط العذرة ان يدخلها
 واو الجمع بينهما وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمر لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي من الحال وقد
 الحال من محتملاته يجوز استعارتها معنى الحال عند الاحتياج واذا ثبت هذا فاعلم انه اذا قال لعبد ادع الى الفاء
 وانت حرا لعق الا بالاداء لان الواو للحال اذا لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية الناس اسمية
 خبرية ومنهما كمال الانقطاع فلا يحسن العطف لعدم الاتصال من الحليين لا بد من على ما عرفت فلذلك جعلوها
 للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها عقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار
 راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان ادعت الى الفاء فانت حرة هذا تقرير
 عاقبة الكتب فان قل ما ذكر عكس ما مضى هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حرة مضمي ان يكون
 الحرية شرطا للاداء كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لا عكسه واذا
 ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكون معلقا واذا اسغى التعليق
 كانت الحرية واقعة في الحال قلنا الجواب عنه من وجه اخرها انه من باب القلب كقولك عرضت الناقة على الخول
 اي الخول على الناقة وهو سماع في الكلام يكون التعديل كجوابك خروا وانت مؤدة الفاء اي انت حرة هذه الحالة وانما
 حمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من وجه من التجيز وليس في وسع المتكلم
 تجيز الاداء فكيف يصح تعلقه ولما لم يصح العمل بنظام ولا يمكن العطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي شيعه
 من الكلام والثاني قوله وانت حرة من الاحوال المقدر كقوله تعالى فادخلوها خا لذين اي يقدر من الجود
 في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان عرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال يكون معناه ادع الى الفاء مقدر
 للحرية في حال الاداء فكانت الحرية متعلقة بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حال لا قائمة مقام جواب الامر بل لاه
 فقصود المتكلم فاجرت حكمه ويصير معنى الكلام ادع الى الفاء فخرجت حرة كانت الحرية متعلقة بالاداء وتسل
 انه اذا جعل الحرية حال الاداء اي وصفه لاسبق الاداء اذا الحال لاسبق ذالحال والصفة لاسبق الموصوف
 قوله وقد يكون لعطف الجملة اي قد يكون الواو لعطف الجملة لا كما زعم البعض انه للفظ او لا ابتداء فلا يجب
 به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فطلق لانه واحدة لان الشك في الخبر انما كانت
 للافتقار فاذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشك وكذا في قولها طلقني وكل لك لعطف الجملة عند اني حينئذ

التجيز

اذا اطلقها لم يجب له شيء وقالوا ان الواو والهمزة معا وضعت لبيان
ان الاحوال شروط فعلا لا فاعلا كما في قوله احمل هذا الطعام ولكن رمم وله ان العطف حقيقته
وحملها على الحقيقة واجب حتى تقوم دليل يعارضها ومعنى المعارضة لا يصح معارضا لانه امر زائد في الطلاق لانه
ينفك عن المال اذ عادة الكلام الاستماع عن العوض في الطلاق والعناق بخلاف الاجابة لانه لا يوجد بدونه
وبدليل ان العوض اذا دخل صار مينا من باب الزوج بان طالق على الف او اذ الى الف وانت طالق حتى
لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعارضة اصليا لما صار مينا ولم يصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات
واذا كان كذلك لا يصح معارضا لان العارض لا يعارض الاصل قوله والفاء للوصل والتعقيب اي موجب الفاء
وجوز الثاني بعد الاول بغير مهلة اي بدون تطاول المدة منها قال عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف
فخرج على ذلك لا يركى انه لا يعبر عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجرا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء
فعرنا ان حرف التعيين هو الاتباع ومعنى قوله وان لطف به ان من ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول
وان قل ذلك لا يحسن لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقارن ليس بواجب له ومعنى قوله فالشرط ان يدخل
الثاني بعد الاول بلا تراخي اي من غير ان يشغل بينهما يعمل آخر او يخرج الدخول في الثاني من غير اشتغال بعمل
قوله ويستعمل في احكام العطف اي لا اجل ان الفاء للتعقيب تستعمل في الاحكام العطف لانهما يرتب على العطف
لهذا الوقال لاخر بعت شك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع ويعتق لانه ذكر الحرية بحرف
الفاء عقيب الاجاب وهي الترتيب ولا ترتب العتق على الاجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطرس
المقتضاء بخلاف قوله هو او هو حيث لا يكون قبول للبيع لعدم ما وجب التعقيب فيجوز احتمالا لرد الاجابة
بان جعل اخبارا عن الحرية الثانية قبل الاجاب ولقبول البيع بان جعل استثناء الحرية في الحال فلا يستلزم القبول
بالشك قوله ويدخل على العطف الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام لما خرجها عن العطف والدخول على العطف
لاستعماله تارخا عن الاحكام الا انها قد تدخل على العطف على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانه اذا كان
دائما كانت في حاله الدوام خيرا خيرا عن ابتداء الحكم كما يقال لمن في قيد ظالم ابشر فقد تاكل الغوث الى الغيث
باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الا بشارة بقاء وليسمى هذا فاء التعليل لانه معنى لام التعليل لهذا الوقال لانه
الى الفاء فان حرم في الحال لان معناه اذا الفاء لا يكون حروما جعل معنى العتق اي تعلق الحرية بالاداء كما هو
حقيقته الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه وبصير كانه قال ان ادبت الى الفاء فان حرم لانه لو جعل كذلك لكان

الشرط

حريم

الى افعال الشرط والاضمار خلافا للاصل فلو صح الكلام بدونه لا يصح راليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء
على العطف بخلاف الاصل كما بنا لا نقول فما ذهبنا على تحقيقه الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة
بحصل الترتيب فكان اولي من الاضمار كذا قيل دفعه تحت فان الاضمار وان كان خلافا للاصل وفيه على تحقيقه الفاء
من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولي قوله وتستعار معنى الواو الى آخره اي وتستعار الفاء بمعنى الواو في قوله على
درهم درهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب لا يمكن رعايته هنا لان الترتيب هو التقديم والتاخير بين الشئين
رعاونا وهذا يحقق في الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا آخر وانما يقال هذا ثبت او لا او جلس او قام
دخوه والدرهم في الذمة في حكم العين فلا يصح فيها الترتيب فجعل الفاء عبارة عن الواو بحجازا لما كانت في نفس العطف
ونصير كما انه قال درهم درهم ودرهم فيصرف الترتيب الى الوجوب قال الشافعي لزمه درهم واحد لان موجب الفاء لا يحقق
في الدرهم كما ذكره لا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا شعورا به لا بد من مباشرة
سبيل آخر بعد وجوب الاول فينقل الى محله فيعمل على انه حيلة مستبداة محذوفة المبتدأ ذكرت المحققين في هذا الوجه الاول
كانه قال يورد رمم ولكننا نقول هذا لا يصح الا باضماره ترك الحقيقة والفاء الفاء من كل وجه لانه يساوي قوله على
درهم درهم والحقيقة احق بالا اعتبار من الفاء ما امكن وفما ذكرنا وان تركت الحقيقة من وجه فبغير اعتبارها من وجه
لانه ان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف بضم التعقيب في الوجوب فكان احق بما
قاله الشافعي قوله ونم للتراخي اعلم ان ثم للعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بينهما مهلة ولا يجازان يقال
ضربت زيداً ثم عمر فبشرى ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في ظهور ان التراخي في الابدان فيظهر في التكلم والحكم
جميعا فظهر ما لو سكت م استأنف قولاً بكلام التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان معنى التراخي وجودا
من جهة دون وجه ولان هذه الكلمة دخلت في اللفظ بحجها اظهر ان التراخي فيه ايضا فغير كما يظهر في الحكم عند
ظهوره في الحكم دون التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فبشرى
لفظا واعاء على اللفظ قوله حتى اذا قال بضم هذا الخلاف في اذ قال اخبر الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغوا بعده كانه سكت عن الاول ولو سكت عن الاول جعته بلغويا بعد كذا
هنا ولو قدم الشرط والمسئلة كالحال تعلق الاول ووقع الثاني والفا الثالث عند لما بينا وعند ما تعلق المطلق
بالدخول في المسئلة اعني في تقدم الشرط وتأخير ونزل على الترتيب لان باعتبار معنى العطف سئل الكل الشرط
وباعتبار معنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم يكن موطوءة عند وجود الشرط يقع واحدة في الفصلين

ولو كانت موطوءة تقعن فيها ولو كانت موطوءة عند التعليق واخر الشرط ينزل الاول والثاني في الحال
 لوجود المحلية وتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث وهذا عند احتجهم
 وعندما سئل الكل فيها بطلان ما اطلق عند الشرط قوله وفي قوله علم السلام الى اخره اذا عجل الكفارة
 بالمال قبل الحث لا يجوز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز لقوله علم السلام من حلف على بينة راي عن اخيرا منها
 فليكن بمنتهى ثلث ليات بالذي هو خير شرع الكفارة قبل الحث وباري في رواه اخرى فليات بالذي هو خير ثم
 للكفر عنه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولما روي انه عليه السلام قال فليات بالذي هو خير ثم ليكن
 بمنتهى رتب والتربس للوجوب في الشرع فحلنا ثم عا حقيقته في هذه الرواية لما كان العمل بها لان الامر بالكفيرة
 سقي عا حقيقته اذا الكفارة واجبه بعد الحث بالايجاب وهذه الرواية هي المشهورة والاعراضها الرواية الاخرى
 لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كان ثم فيها محولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته لان الكفيرة قبل الحث
 ليس بواجب بالايجاب وانما الكلام في الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقته ثم وان كان فيه عمل بحقيقته
 وفيما قلناه عكسه فم تخرج ما ذكرتم قلت يكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذا المقصود الاصل
 من المبين البر والكفارة خلف عنه فحل ما راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه وبان فيما ذهبنا اليه ترك
 الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقته ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وبما حمل الامر على الاجتهاد
 وترك العمل لا لطلاق لان الكفيرة بالصوم قبل الحث لا يجوز بالايجاب والامر بالكفيرة ثبت مطلقا غير مقيد بالمال
 فكان ما قلناه احق مع ان فيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة بوجه آخر وهو انه علم السلام على الكفيرة بالامر بالخلف
 وبرؤيه الحث خيرا وجواز التعليل عند عدم لا تعلق بالخبرة اصلا وانما جعلنا ثم محازا عن الواو دون الفاعل
 اقرب اليه لان الفاعل بوجوب الترتيب ايضا فلا يحصل الغرض ولا يصلح لما صار منه الواو ينبغي ان يحوز كيف ما كان عملا
 بطلاق العطف لانا انما حملنا على الواو ليقع الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود
 فحلناه مقيد بترتيب الكفارة على الحث الجمل خلافا لليسار في اصل اللغة وسمى القسم بالمبين لانهم كانوا يسمون
 بما يأنهم على الخالف وقد يسمى المحلوف عليه للتبسيب بها وحين الحديث والمبين مؤنث في جميع المعاني كذا في المغرب
 قوله وبطلان اثبات ما بعده اعلم ان كلمة بل ^{اي ان الواو من العطف على الواو} موضوعة للاضرب عن الاول منفيما كان او موجبا والاثبات
 للماني على سبيل التهاك للخلط بقول جاني زيد بل عمر وقانا يفهم منه الاخبار ويجيء عمر خاصة لوقلت ما
 جاني زيد بل عمر فمحمول وجوب احدهما لكون التقدير ما جاني زيد بل جاني عمر والماني ان يكون المعنى بل

ثمينه ص

اولا بل مرسوم

جاني عمر ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قال الامام عبد القاهر وقد دخل
 عليه كلمة ما كيد النفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن الاول بطل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع
 فان كان لا محتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الماني مضموعا الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب
 فادان للموطوءة انت طالق واحد بل تثبت بطلانها لانه لم يملك ابطال الاول فيقع الحث بخلاف قوله على الف
 درهم بل الثاني فانه يلزمه الثاني استحسانا المراد بمثل هذا الكلام عادة تداركه في انفراد ما اقتربه او لا ينفك
 اصله الا يرى ان اصله داخل في الكلام الماني فلو صح التدارك بنى اصله لاجتماع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك
 باطل فعمل ان التدارك في هذا باثبات الزيادة التي معناها اول الكلام بقدر ان كانه قال على الف ليس بعد غيره ثم
 استدركه بقوله بل الثاني كما قال حجة الله على الخلق وكانا جاني رجل بل رجلان وسمى سون بل سيعون قال
 زفر يلزمه الله الف وهو القاس لان كلمة بل لا تستدرك الفلظ بالرجوع عن الاول ورجوعه عن الاقرار بالالف
 باطل واقتران بالالفين على وجه الافادة مقام الاول صحيح فيلزمه الماني لان كالموافق لاثباته استطاعت واحدة لاثنين
 ولكننا نقول انه التدارك في الاعادة بان ينفك انفراد الاول واما بالالف بالاول وهذا لا يجزئ كايضا واما
 الاثبات فلا محتمل تدارك الفلظ لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا تصور الفلظ لانه بعد ما ثبت لا يمكن نفيه
 فاما الخبر بمحمل الصدق والكذب فممكن تداركه بالصدق ونفي الكذب والطلاق من قبل الاثبات فلا يصح رجوع
 مطلق لما والاقرار من قبل الاخبار بمحمل التدارك ولو قال لغرا الموطوءة استطاعت واحدة لاثنين يتضح
 واحدة لانه قصد اثبات الماني مقام الاول ولم يمكن لال المحل لم يبق بعد ما ثبت بالاول قوله ولكن الاستدراك
 بعد النفي اعلم ان لكن مستدرك به ما قد رغب في الجملة لله فيها من التوهم بخلاف ما رايته زيدا لكن عمر فليتوهم ان
 توهم ان عمر غير مري فاذا لم يكن هذا الوهم والفرق منه رين بل من وجهين احدهما ان لكن مستدرك به
 بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه يستدرك به بعد الايجاب والنفي جميعا وهذا اذا عطف مفردا على مثله واما
 في المحلين فهو كبل في محله بعد النفي والاثبات والماني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة ابيات ما بعده واما
 نفي ما قبله فليس من احكامه بل هو ثابت بدليله وموضح النفي بخلاف بل فان موجب نفي الاول واثبات
 الماني قوله غير ان العطف الى اخره الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن الاستدراك اي لكن العطف
 بطريق الاستدراك انما هو عند اتساق الكلام اي انتظامه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا
 ببعضه بعض غير متفصل لبعض عن العطف والماني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي لممكن الجمع بينهما ولا ينافي

المعينة

آخر الكلام اوله فاذا كانت احد المعنيين لا تثبت الاشارة فلا يصح الاستدراك فكلون كلاما مستانفا مثال
قوات المعنى الاول رجل في يد عبد فاقربه لاشان فقال المقوله ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام
بهو للمقرله الثاني وهو فلان وان فضل يرد على المقول الاول لان قوله ما كان لي قط تصرح بنفي ملكه عن العبد فيجوز
ان يكون نفيها عن نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فنكون هذا رد الافرار وروح العبد الى المقول الاول ويحتمل ان
يكون نفيها عن نفسه الى المقوله الثاني فنكون تحويلا لاراد اللانذار وبصره بالملك مقرابه لغيره فاذا وصل الى قوله
ولكنه لفلان كان وصله بيان انه نفاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاه مطلقا واذا فصله كان هذا نفيها
عن نفسه اصلا لانفيا الى احد كذا اوردته فخر الاسلام في اصوله ولكن فيه اشكال لان لكن المشددة ليست من
حروف العطف بل من حروف الناصب لكنها لما استتر كما في الاستدراك اوردته ومثال قوات المعنى الثاني ما ذكر
في المتن وهو ان الامة اذا تزوجت بغرا ذن مولاها بامته درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيز
بماته وخمسين او قال ولكن اجيزه ان زدني خمسين ان هذا نسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفى فعل واسأله
بعينه فلم يكن الكلام مستغفرا وهذا لان نفى الاجازة وانما نفاه لا يحقق فيه معنى العطف فمما لا يقوله لا اجيز
ويكون قوله لكن اجيز بماته وخمسين ابتداء بعد الانفساخ والمهر في النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده
ونفيه فلا ينبغي العقد بتغير قوله واو احد المذكورين اعلم ان اودخل من اسمين او اكثر او من فعلين
ومتناول احد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل ان اورد الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ هذا او
ذاك او الابهة نحو جالس الحسن او ابن سيرين فله مجازا لهما واليه مال الفاضل ابو زيد والصحيح ما ذكرنا
اولا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كنه لان الكلام وضع للاهتمام وليس في التشكيك اهتمام فلا يكون
من مقاصده الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن محي احد هما
في قوله جاني زيد او عمر ومعلوم ان فعل الجمع وجد من احد مما عينا لانكرا اذ لا تصور الفعل
من غير المعين فنكون الفعل مضافا الى المعين ولكن جهله السامع فوقع الشك فظهما ان التشكيك وقع
اتفاقا لا قصدا وكذا التخيير ثبت محل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الانشاء ساوت احدا
غير معين والابتداء والانشاء لم يتصور في غير المعين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الاتمام والاشياء
ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك لهذا قال في الفصل ان اودام واجاملا
للعين الحكم باحد المذكورين هكذا ذكره ابو علي الفارسي قوله وهذا الكلام اي قوله هذا حرا او

مطلقا
اي نفيها

في اليباض

هذا وقوله احدا كما انشاء محتمل الخبر اي انشاء الحرة ويصلح ان يكون خبرا عن حرة سابقة لانه في
اصل وضع خبرك تقول لك احدهما عالم الا ان الاخبار بمعنى تقدم الخبر عنه على عليه وضعه فاقضى حرة سابقة
عليه ليصح الاخبار فاذا لم يكن الحرة سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء صحيحا لانه ان ابيتهما في ولايته وصار انشاء
شروعا اخبارا حقيقة حتى لو جمع من حرة وعبد وقال احدا كما لا يعنى العبد كذا في الزيادات لانه امكن حمله على
الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرع فيما لا يحتمل الخبر فاوجب العبد على احتمال انه بيان اي على احتمال ان
الشيء الذي يلزم من التخيير وهو الاحتمال اى احتياجه للعق في احدهما بيان حتى جعل البيان وهو اختيار
العق في احدهما انشاء من وجه حتى شرط قيام الحل حال البيان فانه لو مات احدهما لا يمكن تعيين الميت
لان الانشاء في المعدم لا يصح ولو كان اطرافا من كل وجه لا شرط قيامه واظهارا من وجه حتى يجرى على البيان
لو كانا خييين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العق واذ اجتمع فيه جهتا الماشا
ولاظهارا على ما في الاحكام فاعترضت جهتا الانشاء في موضع التهمة وجه الاظهار في غير موضع التهمة فاذا اطلق
احدى نسائه ولم يكن دخل من تزوج اخت احد من ثم بين الطلاق في اخت المتزوج جاز له نكاح الاخت فاعتبر
البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي بينهما وتزوج اخنها ولو كان دخل من يجوز نكاح
الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لما كان التهمة لا يرى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال قوله
واذا دخلت في الوكالة اي اذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال دكت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد بكذا
استحسانا كما لو قال دكت احدهما وابها ببيع صح ولا شرط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكلف في ساجله لانه
الامورية وكذا لو قال لو ابيع هذا العبد وهذا صح وله ان يبيع ايها شاء كما لو قال ببيع احدهما لان ادنى موضع
الابتداء للتخيير والتوكلف انشاء والعبد لا يمنع الامتنان لانه يمكنه الاتان باحدهما كانه التكفير باحد الاشياء
التي خلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في البيع او في الثمن بان قال بعتك هذا العبد او بعتك هذا
العبد بعتة او عشرين فيفسد البيع للجهالة وكذا لو دخل او في المساجرة او الاجرة بان قال اجرت اليوم هذا
العبد او هذا او قال اجرت اليوم هذا العبد بدرهم او دريدين فيفسد الاجارة لان كنه او للتخيير ومن له الخيار
عنهما غير معلوم ففي العقود عليها والعقد به مجهول لا يرد به الى المنازعة ومن يفسد العقد الا ان يجرى
من له الخيار معلوما في عين او بلاء بان قال بعت هذا او هذا انك بالخيار ناخذ ايها شئت فخذ العقد
استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس لجهالة المسح وجه الاستحسان ان جهالة بعد تعيين من له

او هذا

الخيار يعنى الى المارة لان من اراد الخيار يستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقى هذا
العقد من الخطر لثبوت عاقبة اذ محتمل كل واحد من العدين ان يستقر العقد به وان لا يستقر ولا يفسد
كالشرط فلما احتل الشرط في اللامه الابام في المحل تحل ايضا في الثلاث اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة
محققه فيه كافي الزمان لانه يحتاج الى اختيار من يشق به او اختيار من يشق به لاجله ولا يمكن من المحل المالا بالبيع
فكان في معنى ما ورد به الشرع فخلق به ولما يتجوز في الشوط اكثر من ثلثه لا يدفع الحاجة يادونه فذلك المحل
لا يدفع الحاجة يادونه اذ الثلاثة يستل على كل الاوصاف جيد ووسط ودرى وصير الزيادة لغوا كذا في
الاسرار فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلن هو الحكم دون العقد ومنها المعلق نفس العقد وهذا خوف
ذلك فكيف يجوز الاتفاق به قلت نعم ولكن الحكم ثم غير ثابت اصلا ومنها الحكم ثابت في احد ما نكره ففي الحكم تاييد
شرط الخيار اكثر وانه حتى العقد ثابت الشرط ومنها اكثر فاستويا في الاتفاق والاتفاق لما جاز خيارا الشرط
عندما اكثر من ثلثه بعد ان كانت المدعى معلومة بنفي ان يجوز خيارا والتعيين في اكثر من ثلثه ايضا لا يتناول
انها انما جواز خيار الشرط في اكثر من ثلثه بالاتر غير محقق المنة فلا يجوز الاتفاق به قوله الا ان يكون في الخيار
معلوما شيعر بجموعه الى ثبوت خيار التعيين لكل من البائع والمشتري وهو اختيار المكركخي وبعض المتأخرين من
مشايخنا وفي المجرى انه لا يجوز في حق البائع لانه شروع لرفع الحاجة وهو اختياره والارفق ولا حاجة الى ذكره في
جانب البائع لان البيع قد كان معه قبل البيع وكذلك الحكم عقد للاجاعة قوله وفي المهر كذا عند ما قال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او ما يدر
او تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او الف نسبية لا حكم مهر المثل عندهما محال بيبس الخيار للزوج
اذا كان الحيض متيقنا بان كان المالا ان مختلفين وصفا كما في الالف حالة والالفين الى سنة او جلسا كافي
الدراهم والدينار معطى اي للمهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التحديد وقد لكن العمل به فوجب القول به
وهذا معنى قوله الشيخ ان صح الصبر وان لم يكن الصبر متيقنا كافي الالف والالفين والالف حالة والالف حالة
لونه الاقل اذ لا فائدة في التحديد من القليل والكثير في جنس واحد وهذا معنى قوله الشيخ وفي النقود يجب
الاقل وقال ابو حنيفة حكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه هو الواجب الاصل في النكاح وانما يعدل عنه اذا
كان لا يجزى مهر المثل ثم عندا في حنيفة في هذه الالف حالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين واكثر فلما
لها ان شئت اخذت الالف حالة وان شئت كان لها الالفان الى سنة لانها التزم احدى وجهي الخطا

الخيار يعنى الى المارة لان من اراد الخيار يستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقى هذا

التسمية معلومة قطعاً
ولو لم يوجد موجب
المصير اليه وبهذا
مضى قول الشيخ
وعنده م

والخط

اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفه فوجب التحديد وان كان من مثلها اقل من الف فللزوج الخيار
يعطها ايها شاء قوله وفي الكفارة الى آخره اعلم ان الواجب في كفارة العن الواجب بقوله تعالى وكفارتها
اطعام عشرة مساكين الاله وفي كفارة الجنين الواجب بقوله فغديه عن صيام او صدقة او نسك وفي جنس الصيد
المات بقوله جل ذكره فخر آ مثل ما قتل من النعم الاله واحد من الجملة غير عين والمكلف بخيرة تعينه احد منها
فعلا لا قولا عند جمهور الفقهاء وسمى هذا واجبا بخيرا وزعم بعض الفقهاء من العراقيين المعتزلة ان لكل
واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها بمسكول في ذلك ان اجبا احدا الاشياء غير عين
اما ان يكون موجه بثبوت الحكم في واحد منها عين او في واحد غير عين او في الكل على سبيل الجمع او البدل لاجل الاول
والثالث الاله خلا في الصيغة والاجماع كيف والتحيز بنا فيها ولا الثاني لانه تكليف ما هو غير معلوم للمكلف وقت
التكليف والتكليف بالجهول تكليف باليسر الواسع وهو باطل معن وجوب لكل على سبيل البدل وهو طريق
شروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل حتى لو قام به البعض سقط عن الباقي
تمسك المحمدي بان الامر باحد الاشياء صح حتى لو ترك الكل ثم لم يحزن ان يكون امرا باحدنا عينيا ولا بالكل على سبيل
الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا ياتى الا اثم الواحد ولو اتى بالكل يثاب ثواب الواجب
الواحد وذلك بخلاف حد الواجب معن وجوب احدا الاشياء علما بكلها ولا يوجب احدا لا بعينه ولا نفهم منه
اجاب الجمع وهو جاز عقلا وادعى شعرا فوجب القول به وليس هذا تكليف باليسر الواسع لقيام سبب حصول
العلم بالواجب عينيا باختيار المكلف وشروع في الفعل وذلك كاف في صحة التكليف قوله وفي قوله تعالى ان يقولوا
او يصلبوا للبيبي اعلم ان اوجه هذه الامة للصبر عند مالك والحسن وابرهم النخعي فوجبوا الصبر في كل
نوع من انواع قطع الطريق متشبهين بظاهر او فانه للصبر في اصل الوضع وعندنا هو محقق بل لان في ادل
الاية دليلا على ان المذكور جزاء المحاربة فان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي اولياء
الله ورسوله والمواد محاربة المؤمنين فان محاربتهم في حكم محاربة الله تعالى لان المسافرة القيا في امان
الله وحفظ متوكلا عليه فالمنعزل كالمحارب لله تعالى والمحاربة معلومة بانواعها عادة من تخويف واخذ
مال او قتل او قتل واخذ مال وهن تفاوت في صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد
فوقع الاستغناء شك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزى على انواع الجناية نضا وهذا التقسيم ثابت باصل
معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة تقسم البعض على البعض فلهذا كان انواع الجزاء مقابلها بانواع

الجنانة على حسب احوال الجنان ونفوت الاجرة اذ يستحيل ان يعاقب باخف الاسراع عند غلظ الجنان
وباغلظها عند خفتها والاحوال اربعة والاجرة كذلك كيف وقد نزلت الاله في قوم هلال بن عويمر الاسلمي
فانه روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام
واذع ابا برة هلال بن عويمر الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاؤا انا من يردون الاسلام فقطع عليهم
اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فبهم ان من قتل اخذا مال ضلوك ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن
اخذا المال ولم يقتل مطعت يده ورجل من خلاف يده لاجل المال ورجل لا خافه السبيل ومن قتل الاخافه في
من الارض اى جيب يكون وروى الشيخ عا هذا التفصيل بيان هذه الاله وانما وجب الحد على من قطع عا انا من يردون
للاسلام مع ان يفسد الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيا ولا يجب الحد على من قطع عا حرق وان كان
مستاسنا لان معنى قوله يردون الاسلام يردون احكام الاسلام فانهم لم يملوا وهاجروا لتعلم احكام الاسلام
وتقبلوا عا قصد الاسلام ومن جاء من الحرب على قصد الاسلام فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل
الدنياه والحرب يقطع الطريق عا اهل الدنياه قوله ولا اذا قال لعبد ربه اى قال ابو يوسف ومحمد
بمن جمع بين عبده ودايته فقال هذا حرام وهذا لغا كلاله لان اولما كان لاحد الشئ كان محل الاجاب اجابا
نعم عن واذ لم يكن احدهما محلا للايجاب فغير المعين منها لا يكون كلامه صالحا له ويبدون صلاحه الحل لاصح
الايجاب اصلا كذا ذكره من الاله في اصوله وهذا شيئا الى انه لو نوى عبده بهذا الاجاب ايقن عند ما اجاب
لان اللغو لا حكم له اصلا وذكره في المبسوط انه يعنى عبده اذا نوى قوله وعنده هو كذا كذا اى عند اى حينه
هو اى الاجاب كذا كذا يفتنا ذلك احدهما يجيب وان غير المعين ليس محل ولكن لانه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمل
فان المذكورين لو كانا عبدا لهما ولما للايجاب احدهما عا التعيين حتى وجب عليه للتعين واجبه عليه كذا الاقرار
وكذا اذا مات احدهما او باعه شفعن الآخر للعتق ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر ولم يعين واذ كان المعين محتمل
عمله عند تعدد العمل بمصنفه كذا في قوله لا كبر سفا منه هذا ابنى لان العمل لا يحتمل اولى من الغا ولم يرد
ما ضم اليه وصار كانه قال لعبد هذا حر وسكت معق عبده قوله وبما ينكر ان الاستعانة اى ابو يوسف
ومحمد يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولا يعتقد الاجاب بل بهم هذا الحكم الاصل فيبطل المجاز كافي الاكبر سفا
منه قوله وسنفا للعموم مصير معنى والعطف اعلم ان كلمة استنفا للعموم بدليل يقتضيه فيصير معنى
بواو العطف وذلك اذا كان في موضع النفي اذ في موضع الاباحه كقولهم والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا اكلم احد

مع

غيره

حدث ولو كلمها لم يحسن الامرة واحدة كافي الواو وكانه جواب عن سوال سفيان وهو ان يقال لما دخل
كلام كل واحد منها في المعين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون معنيين فحدث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون
كذلك لان تعدد الحدث بتعدد هكل حرمة اسم الله ولم يوجد الا هكل واحد وانما تم في النفي لان او تنادى واحد
المذكورين غير معنيين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه انتفاء الجمع ان كان خبرا كانه النكر وان كان نهي
وليس في وسعه الانتهاء عن احدهما غير معنيين الا حصول الانتهاء عنها جميعا ضرورة فكان عا فصار شيئا
بواو العطف من حيث انها متعينا ان وليست كعين الواو واذ لو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما متعينا على
الانفراد بل على الاجتماع كالواو وكذلك يصير معنى الواو في موضع الاباحه كما لو حلف لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا قلنا ان كلمهما داغما في هذا الموضع لان الاباحه هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شئ غير معين
بوجبه العموم ضرورة التمكن من العا فاذا قال جالس الفقهاء او المحدثين نعم من جالس احد الفريقين او كلمها
ان شئت كما لو قال بالواو ولكن يفارق الواو من وجه آخر وهو ان او يفدا باصحه الجمع واباحه الانفراد
في الواو لا يجوز الا الجمع قوله وقد استغنا عن معنى حتى اعلم ان او للعطف كما مر بيانه ويجعل معنى حتى او المان
اذا فسد العطف لا خلافا للكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا
ويحتمل الكلام ضربا للغاية بان كان محتملا للاحتداد والفرق بينهما ان حتى حتى معنى العطف دون كلمة الا ان
والمان ان في حتى يكون الثاني جزءا من الاول ارعنده ولا شرط هذا في الا ان وذلك مثل قوله تعالى ليس
لك من الامر شئ او تنوب عليهم قال الفراء ان او هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى معنى الا ان ومعناه على هذا
القول ليس لك من الامر شئ عا بهم اذ اصطلاحهم حتى حتى تنوبهم او تعذيبهم وما عكلا لا يتلغ الرسالة
واجهاد حتى نظير الدرس وانما لا يحسن العطف لانه لا يحسن ان يعطف على شئ او على ليس لانه يصير عطف الفعل
على الاسم او المضارع عا الماضي فسقطت حقيقة واستعير لما احتمله وهو الفاعل لان اولما كان لاحد
المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيما يتعين صاحبه فتناهي الفاعل من هذا الوجه فاستعير لها
والكلام محتمل لان نفي الامر محتمل للاحتداد فجعل او تنوب عليهم في معنى للغاية عا معنى ليس لك من امرهم
شئ الا ان تنوب عليهم فتخرج كالحكم او يعذبهم فتشفي منهم قيل سبب نزول الاله ان النبي عليه السلام
استاذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سال اصحابه ان يلغهم
ويدعوا بهلاكهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لقانا ولا طقانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي

فانهم لا يعلمون فذلت الالة وبني عن سوال الهداية ولقائل ان يقول الورد عن الحقيقة عند تعذر العلم
 بها ولم سعد رهننا لا نك تعذر ان تعطف قوله او يتوب عليهم عما قبله وهو يكتفون ويجعل قوله ليس لك من الامر
 شيء اعتراضا والمعنى ان الله تعالى ملك امرهم فاما ان يهلكهم او يهديهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يهلكهم ان
 اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انا انت عبد مبعوث لانت اذ اريهم او تنصب يتوب فاعلم ان ويجعل ان يتوب
 في حكم اسم معطوف باو على الامر ليس لك من امرهم اذ من التوبة عليهم او من تعذبهم ونظير من المسائل ما قال
 اصحابنا فمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان اوفى هذه المسئلة بمعنى حتى يفتت خلو
 الاولى او لا ولو دخل الاخرى او لا يترتب منه لانه لما لم يكن من التوبة والاثبات ارد واج تعذر العطف والكلام يحتمل
 الغاية لانه يحتمل فعل على الغاية مجازا مبني على دخول الاخرى غايته لئلا يمتدحها انتمت اليمن فلو دخل الاولى
 بعد ذلك لم يمتدح كذا في غايته شرح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار التوبة والاثبات غير مسلم عند الحاجة وانه
 يجوز عندهم فالاول ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب ليعطف الماني عليه حتى لو قال
 او ادخل بالرفع يمتدح ان يعطف العطف ويثبت الخبر او يقال تعذر ان باعتبار ان الفعل مع ان في حكم الاسم وان
 ههنا لا يصح الا بافتار ان قلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فذلك لا يجعل معنى الغاية قوله وحتى
 للغاية كالي اعلم ان كلمة حتى وضعت للغاية في كلامهم واصلا كما في معنى الغاية وخلصها كالي قال تعالى حتى مطلع
 الفجر وان اختلفا باعتبار ان يجوز حتى بحجب ان يكون اخر جزء من الشيء او ما يلا في اخر جزء منه نحو اكلت السمكة
 حتى راسها ونحو البارحة حتى الصباح ولا يقول حتى نصفها او ينها كما يقول الى نصفها او ينها لان في اليقين مشروط
 في مجرور الـ وعند اكثر النحاة ان ما بعده حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في وقد صرح في شرح المحلة فقبل ما اكل
 الراس وما يتم الصباح في حيلة السمكة والبارحة هكذا قال ابن جني وابو نصر الصغار والامام البرزوقي
 وعند الامام عبد القاهر ان ما بعده حتى داخل فيما قبله فنحن علم في المقصد وتابع في ذلك كما راسد الا ان هذا
 لا يستقيم على الاطلاق بل يقول ان المذكور بعد حتى بعضا للذكر قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية والافلا
 وعلى هذا فنص المبرور في مقتضب ابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السمعاني في ايضا
 قوله وقد يستعمل للعطف اعلم ان حتى يستعمل للعطف لما سببه من العطف والغاية وهو التقابل المعطوف
 المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب الخبر ولكن مع قيام معنى الغاية كقول العرب استندت بالفصل حتى القرع هذا
 مثل ضربت لمن سلك مع من لا ينبغي له ان يسلك لعلو قدره والاستئذان هو ان يرفع يده ويظهرهما معاني حالة

كان م

العدو والقرع حتى جمع قبح وهو الذي به قبح وهو يترأض بخرج بالفصل فجعله عطفا وهو غاية لانهما
 الاستئذان باستئذانها فكانت حقيقة فاصرة من حيث انها لم تخلص الغاية قوله ومواضعها في الافعال ان يجعل
 غايته معنى الى اي موضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غايته معنى الى من غير ان يكون جملة مبتدأة كقوله سرت حتى
 ادخلها او غايته جملة مبتدأة كقوله خرجت النساء حتى خرجت ههنا وذلك لانها في الاصل الغاية فوجب العلم به
 مهمامكن وعلامة الغاية ان يحتمل الصدور الاستعداد بان يصلح فيه ضرب المدح وان يصلح الاخر ذلك لانها في الاصل
 في قوله ان لم اضربك حتى تصبح فان لم يستقم اي فان لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلاهما عمل على المجازاة
 بمعنى لام كي لمناسبة من المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب التمتي بوجود الجزاء عادة كما انتهى بوجود
 الغاية وانما عمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غايته حتى لو صلح الاخر غايته مع كون الصدر صالحا
 للسببية يجعل للغاية نحو ان لم اضربك حتى تصبح فبدي حرو ونظير ما لم يكن الصدر قابلا للاستعداد فذلك عبيد حرو
 ان لم تضرب فلانا بما صنعت حتى يضربك فلا يجعل حتى ههنا الغاية لان الاخبار بما لا يمتدح يجعل معنى لام كي فاذا اخبر
 ولم يضربه بترغيمه ونظير ما لم يكن الاخر صالحا لانهما كقوله عبد حرو ان لم اضربك حتى تضربني او تستمني
 فضربه ولم يضربه المضروب بترأض لان الضرب وان كان فعلا محتملا لكن الضرب والشم من المضرب لا يصلح
 دلالة على الانتهاء بل هو دواع الى زيادة الضرب فعمل على الجزاء قوله فان تعذر ذلك جعل على العطف اي
 ان تعذر ان يجعل معنى لام كي جعل مستعارة للعطف المحض بطل معنى الغاية قوله وعلم هذا مسائل الزيادة
 اعلم بان محذور عبد الله ذكر في الزيادة في رجل قال لرجل عبد حرو ان اضربك حتى تصبح او حتى تستمني بدي او
 حتى تشفع فلان او حتى يدخل الليل لم تركضه قبل هذه الاشياء انه محتمل لان الضرب محتمل الاستعداد بطريق
 الكدور فجعل غايته حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية محتمل الازم موضع غلب على الحقيقة عرف فحينئذ يعتبر
 العرف كالوقال ان لم اضربك حتى اقلبك او حتى يموت فهذا عمل على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال عبد حرو
 ان لم اتركك حتى تغدبني فاقاه فلم يغدبه لم محتمل لان قوله حتى تغدبني لا يصلح دلالة على الانتهاء بل هو دواع
 الى زيادة الاتيان فلا يمكن جعلها على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا والغدا يصلح جزاء فعمل عليه فيكون
 المعنى لكي تغدبني فكان شرط بتره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغدا وقد وجد ولو قال عبد حرو
 ان لم اتركك حتى اتغدى عندك كان هذا المعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غايته للاتيان بل هو
 دواع الى زيادة الاتيان ولا يصلح اتيان سببا للفعل ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان المكاني غير المكاني فلم

والله اعلم بالصواب فان الظاهر في قوله ان يضربك حتى تضربني او تستمني بدي او حتى تشفع فلان او حتى يدخل الليل لم تركضه قبل هذه الاشياء انه محتمل لان الضرب محتمل الاستعداد بطريق الكدور فجعل غايته حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية محتمل الازم موضع غلب على الحقيقة عرف فحينئذ يعتبر العرف كالوقال ان لم اضربك حتى اقلبك او حتى يموت فهذا عمل على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال عبد حرو ان لم اتركك حتى تغدبني فاقاه فلم يغدبه لم محتمل لان قوله حتى تغدبني لا يصلح دلالة على الانتهاء بل هو دواع الى زيادة الاتيان فلا يمكن جعلها على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا والغدا يصلح جزاء فعمل عليه فيكون المعنى لكي تغدبني فكان شرط بتره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغدا وقد وجد ولو قال عبد حرو ان لم اتركك حتى اتغدى عندك كان هذا المعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غايته للاتيان بل هو دواع الى زيادة الاتيان ولا يصلح اتيان سببا للفعل ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان المكاني غير المكاني فلم

تشرى ص

فلم يصلح للمجازاة فحل على العطف المحض لصحح الكلام فكان شرط البروجود الامر من حيث اذا اتاه فلم يتعد اصلا
حسث ولو تغدى من بعد غرضه من اليوم بئذ اذا استعير للعطف استعير معنى الفاء دون الواو لان الفاء
للتعقيب فكان التجانس بينهما وبين الغاية اشد قوله ومنها حروف الجوز فالباء للصاق وتصحيح الاثنان اي ومن
حروف المعاني حروف الجوز سميت حروف الجوز لانها تجر معنى الفعل الى الاسم او الاسم الى الاسم نحو حررت يزيد والمال
لزيد اما الباء فللاصاق بدلالة استعمال العرب فيه وهو اقوى دليل في اللغة كما لفرغ احكام الشرع ثم الاضا
يعني طرفين ملصقا وملصقا به فادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فكذا تسمى الاثنان
حيث لو قال اشترت منك هذا العبد بكون حنطة جيدة يكون الكون منا فيصح الاستبدال به قبل القبض اذ لو
كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او دينا كذا في المبسوط بخلاف اذا اضاف العقد الى الكر
فقال اشترت منك كحنطة جيدة فهذا العبد فان الحنطة تكون سائمة لا يجوز الاوجلا ولا يصح الاستبدال
به قبل القبض لان الباء للصاق فاذا اقرته بالكر فقد الصق الكد بالعبد الذي هو اصل في البيع اذ البيع
اصل فيه من شرط وجود لصحة البيع والصاق لا يتبع يكون بالاصل والتميز في البيع تبع من لا شرط
وجوده لصحته بخلاف اذا لم يقرن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فكون مبيعا
والبيع الدين لا يكون الا سائمة بشرط تاجيله قوله ولو قال ان اخبرني بقدم فلان فكذا اي لو قال
ان اخبرني بقدم فلان فعبدى حرق على الحق حيث لو اخبره كاذبا لا يعتق بخلاف لو قال ان اخبرني
ان فلانا قد قدم فهذا يقع على مطلق الخبر صدقا كان او كذبا لان في الاول الشرط الاخبار بالملصق
بالقدم لان الباء للصاق والصاق بالقدم لا يتصور قبل وجود القدم فكان الشرط الاخبار بطريق
الصدق فلا حسث بالاخبار كاذبا بخلاف قوله ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث مجرد الاخبار
كان او كذا بالان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار فصار كانه قال ان اخبرني
خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى الخبر فكان شرط
الحنث نفس الخبر متنادل الصدق والكذب وكذا لو قال ان خرجت من الدار ايا ذني فانت طالق بشرط
تكرار الاذن بخلاف قوله الا ان اذن لك حث لا شرط تكرار الاذن لان الباء للصاق فاقضى ملصقا
به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروج ملصقا بالاذن والمستثنى منه تكرر في موضع النفي وهو الخروج
الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة والشرط في معنى النفي اذ معناه لا تخرجي خروجا

القبض

فصار عاما وكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي ما رانواع الخروج داخل في الحظر فاذا
خرجت بغيا ذنه حسث بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه تعدد الحمل هنا على الاستثناء لعدم المناسبة
لان الاذن غير مناسب للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء
بخلاف ما قبلها وما قبلها ينتهي بما بعدهما قوله وفي قوله مشيه الله اي لو قال انت طالق مشيه الله او بارأته
او محبته او برضاه لم يطلق اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيه لا يقع قبل المشيه اذ لا تحقق الاصاق
بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للشرط بدون الشرط غير ان التعليق مشيه الله تعالى
ابطال الاجاب لما عرف لهذا لا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله وكذلك التعليق بالرضا والمحب لا يقال لم
لا حمل الباء في مسئلة المشيه واخوانها على السببيه لانه قد يستعمل بمعنى السبب قال تعالى جزاء بما كسبوا ذلك
بما عصوا واذا حملت على السببيه يطلق في الحال كما لو قال انت طالق مشيه الله لان التعليق يدل على تحقق
الايقاع كما على انقائه لانا نقول الحمل على ما ذكرنا من الشرط ادلى لانه اقرب الى الاصاق لان في
الاصاق معنى الترتيب لانه يصفى ملصقا به مستقدا على الملصق زمانا لم يكن الاصاق به والترتيب الزمانى
في الشرط والمشرط موجود بخلاف العلج المعلول لانها متعارضان زمانا قوله وقال الشافعي الى اخيه
قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى واسمعو ابروسكم يكون التبعض خلافا
للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا سمعت المنديل يدي وسمعت بالمنديل يدي في افاة الاول
الشؤل والثاني التبعض فحسبنا لم يمسح بعض لراس ومواد في ما يتناول اسم البعض فكون بقدر الوا
ثلاثة اصابع او ربع الراس زيادة على النص خبر الواحد وهذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح بعض
غير مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا تنادى به الفرض بل بالنفاق فعرنا ان المراد بعض مقدور
بجمل فكان فعله بيا لانا نقول عدم الجواز لغوات الترتيب الواجب لعدم حصول مسح البعض فانه
لو استوعب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندنا لغوات الترتيب فكذا هنا فلو
مالك الباء صلة اي مزدة زيدت للتأكيد لان المسح فعل متعد فاكذب بالباء كقوله تعالى ثبت بالدع فصار
التقدير واسموا رؤسكم فيلزم مسح الكل ولكننا نقول اما القول بالتبعض فلا يعرفه اهل اللغة كذا قال ابن
جني والموضع للتبعض حرف من فلو كان الباء للتبعض لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه
لو كان للتبعض مع انه للصاق لكان مشتركوا والاصل عدمه واما الصلة فلان في الفاء الحقيقة من غير ضرورة

فيجعل الباء على حقيقتها في هذه الآية وهي الاصل والبعوض فيها ثبت في بطريق آخر لا بالباء وبان ذلك ان
 المسح لا بد له من آله وحمل فاذا دخلت الباء في الآية كان الفعل متعديا الى المحل فتعولاه فتناول جميع المحل
 كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضعف الى جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى الالة وهذا لا يقتضي
 الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي بالحائط واذا تقر هذا صار
 تقدير الالة واسمها ايديكم بروسم فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضى الى اليد دون الراس لكن
 هذا الكلام يقتضي وضع الالة المسح على الراس وذلك لاستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة
 فصار المراد به اكثر اليد والاصل في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فكيف
 بالاكتر الذي يحكي حكاية الكل ومولده اصابع فصار التبعيض مراد بهذا الطريق لا حرف الباء كما زعم الشافعي
 ولا نقاب قد دخلت الباء في قوله تعالى واسمها بوجوهكم وايديكم في التيسر مع ان الاستيعاب شرط فيه لانه
 نقول ثبت الاستيعاب ههنا بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعبد بن ياسر كفيك خربت في خربة للوج
 وخرية للذرايين وعملها نراد على الكتاب وفي بحث يعرف بالتأمل واعلم ان لما خننا رحم الله في تقدير فرض
 المسح طريقين احدهما ذكرنا والباقي ان مطلق البعض لا يمكن مراد الا ان المفروض في عامة الاعضاء بعض
 مقدور من حيث ان يكون كذلك ههنا ولهذا نراد على المقدار الذي قد ربه لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل
 تحت الامر بعضا مطلقا لوقع الزائد فرضا كما لو اريد على الايات التي في فرض القراءة صار البعض محلا مستقرا بالسنة
 وهي وجوب ان يقدر بالرجع على ما عرف الا ان في ثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف فان الخصم لا يستعمل الا
 في الالة وقال بل مطلق البعض هو الباب بالنص وهو معلوم فلذلك اختار نخذ الاسلام ههنا الطريق الاول لانه
 اسلم قوله وعلى اللازم اعلم ان كلمة على وضعت للاستعلاء فقال زيد على المسح وفلان علينا امير ومنه قولهم
 على فلان دين لان الدين يستعمل على من يلزمه والاستعلاء في فلان على دين في الاجاب دون غيره فكانت في مثل
 هذا الموضع للاجباب اعتبارا اصل الوضع فقول الرجل لفلان على الف يكون دينا لان حقيقة اللزوم الا ان يصل
 به الوديعه فيقول له على الف وديعه لانه محقق الوديعه لان الحفظ يجب عليه في الوديعه ثم انها تستفاد
 للباء لان اللزوم يناسب الاصل فان الشيء لم يكن ملتصقا به لاحاله ولان حروف الجر تنوب بعضها
 عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم ويستعمل ايضا بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق
 بالشرط فلو كان لازما عند وجوده فكان استعماله في الشرط حقيقة فاذا استعملت في المعاوَضات المحضة

لونه

وهي التي خلوع من محض الاسقاط كالسبع والاجادة والنكاح كانت بمعنى الباء التي تعصب الاعراض لان العمل لما
 تعدد تحمل على ما يتعلق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والمعوَض من اللزوم والاتصال في الوجوب ولا يحمل على
 الشرط لان المعاوَضات المحضة لا تحمل على ما يتعلق بالمخاطر لما فيه من القار فحمل على ما يحتمل بصحاح الكلام وكذا اذا استعملت
 في الطلاق عند ما اذا الطلاق يصح ان يكون معوضا والمال معوضه فاذا نالت طلقة فلنا على الف درهم فطلقة واحدة
 يجب ثلث الالف عندها كما في قولها بالف ويكون الرابع باينا وعند ان حصة الشرط لان الطلاق وان دخله المال
 قابل للعقل ولم يمنع معنى المعاوَضه صحة العلق لانه بايع فيصير هذا منها طلبا للعقل للمال بشرط الثلث اي يحلها
 التزام المال بشرط الثلث فاذا خالف الزوج امرها بان طلقتها واحدة لم يحل للمال لعدم الشرط وهو الذي يكون
 الرابع رجعا عنده لانه طلاق به مال ويكون على معنى الشرط عنده لان اصلها اللزوم فاستعملت الشرط لانه يلزم
 الجزاء قوله ومن التبعيض فاذا قال من شئت الى اخره قال المحققون من الامم الخوارج الاصل لا ابتداء الغاية
 نحو سرت من البصر وكونها بنقضه اخذت من الدرهم ومبينة في فاحتبوا الرهبان من الاوثان ومنه في قوله
 اخذت من الدرهم دال على ان الدرهم موضع اخذك وابتداء غايته وكذا معنى قوله ما جاني من احد معناه من
 واحد هذا الجنس الى قصاه وكذا معنى قوله فاحتبوا جعل مجدا الاجتناب الاوثان فلو كان معنى ابتداء الغاية
 مستفادا من الجميع لكن قد يكون للتبعيض في بعض المواضع وهذا هو المختار لان بعض الفقهاء لما وجدوها
 اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها اصيلا له وبما سواه دخيلا واليه مال فخر الاسلام في بعض نسخ اصول الفقه
 انها للتبعيض ولا ابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في حوزة حقيقة واما المسئلة فقد سناها في باب العام
 في مسلة من شئت من عبدي عتقه قوله والى لانه في هذه الكلمة موضوعه لانه في الغاية على حقا بل
 من يقال سرت من البصر الى الكوفة فالكوفة مقطوع سيرة كما ان البصر مبداءه ولذلك استعملت في آجال اللزوم
 لان آجال الديون غاياتها ولودخلت في الازمنة قد يكون للتوقيت وهو الاصل وقد يكون للما قبل والثاني
 ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال ونهت في الوقت المذكور لولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا
 كقولك جرتك هذه الدار الى شمس وشروطه ان يكون المعنى قابلا للتوقيت ومعنى التأخير والتأجيل ان يكون
 الشيء ثابتا في الحال مع وجوده فيجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا
 كالبيع الى شمس فانه لما جيل المطالبة الى شمس والشهر ولولا لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد شهر ايضا قوله
 فان كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل الكلام ولا يكون خفي في وجودها الى المعنى بل دخل الغاية في حكم المعنى

ما جاني احد راجع الى هذا
 فان في قوله ص

في الكلام مع

لانه اذا كانت قائمة بنفسها لم يستقيم المعنى كقولهم لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لم يدخل الغائبان
 وان لم يكن اي وان لم يكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدر الكلام متنا ولا للغاية اي واقعا على الغاية
 والغاية جميعا بدخل وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى الغاية داخلها كما لم يوافق في قوله تعالى وايديكم الى الارض
 عند علمنا ان الله انما لو لاها الاستيعاب واليد اذ اللفظ متناول لا يدرى الى الابد او لا وبعد ذكرها
 لا يتناول ما وراءها فكان ذكرها لا اسقاطا وما وراءها ولا تارة لا بد الجار والمجرور من متعلق وموقوفه فافسحوا
 في هذه الآلة فكيف يمكن جعله غاية الاسقاط وان لم يكن مذكور ولا ضمير لانا نقول تعلق الجار والمجرور بالمتعلق
 ظاهرا ولكن المقصود هو الاسقاط دون من الحكم فكلون غاية الاسقاط معنى ومقصود او العبرة للمعاني دون
 الظواهر ولهذا ذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الآلة ان الى يند معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم
 وخرجهما فمزيد ورجع الدليل قوله وفي الطرف هذه الكلمة بجعل ما يدخل عليه طرفا لما قبلها كقولك زيد
 في الدار هذا اصله ثم قيل زيد ينظر في العلم والدار في حاجته بجاءا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتأمله وعلى
 معنى انه صرف العناية الى حاجته صارت كانه قد اشتغلت عليه فلهذا على ذلك وفيه وعلى هذا مسائل
 اجماعنا قال بضمك ثوبا في منديل بلزبه كلاما لانه اقر بضم مطروف في ظرف كنههم اختلفوا في حذف واثباته
 فقال ابو يوسف ومحمد بن اسود في قول الرجل انت طالق في غدا او غدا حتى لو نوى آخر في قوله في غدا اي صدق
 قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لم يخرج حرف في واثباته في الكلام سواء اذا افرق من قوله خرجت يوم الجمعة
 ومن قوله خرجت في يوم الجمعة وخرق ابو حنيفة بينهما وقال لو نوى في قوله في غدا آخر النهار يصدق ويثابته قضاء
 وفي قوله غدا يصدق ويثابته القضاء لان الطرف اذا اتصل به الفعل بغير اسطة اقصى استيعابه لانه ثابته
 المفعول به من حيث انه صار مفعولا للفعل ومنصوبا به لا يدرى انه اذا اشع في مثل هذا الطرف ولم يقدريه
 حرف في اخر حكم المفعول به في جوان الاخبار عنه بالذي كما في المفعول به كما لو قلت تسعاسرت يوم الجمعة الذي
 سرت يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يحزان بقول الذي سرت في يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة
 حرف في اقصى وقوعه في جزمه اذ ليس من ضرورة الظرف الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا
 ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لانه يقتضي استيعاب الطلاق جميع الخوف فلا بد من ان يكون واقعا في اوله
 لحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو مخيف عليه فلا يصدق قضاء لكنه
 يصدق ويثابته لانه نوى محتمل كلامه ولو قال في غدا فوجب كلامه الوقوع في جزء من الغد سيم واليه ولاية

فاذا هم

بلغ

ولاية التقيين فاذا نوى اخذها ركانت نيته تعيينا لما اعم لا تعيينا للمحققة فيصدق قضاء
 وديانة واذا لم يبق شيئا كان الجزء الاول هو عدم المواضع والسبق فذلك يقع فيه وذلك
 مثل قوله ان صحت الدهانة يقع على يوم الا بدله وقوله ان صحت في الدهر يقع على يوم ساعة
 يقع ان ينعى اليوم الى الليل في وقت ثم يفتقر بعد ذلك قوله وهذا الصنف الى المكان يقع
 اي اذا اضيف الطلاق الى المكان يلقن قال انت طالق في الدار او في البئر طلقت في الحال
 حيثما كان ثم اذا لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يفتقر الفعل بان اطلق بقوله في الدار فيكون
 الدار قيد بصير معنى الشرط ولا يطلق في الحال لانه ذكر المحل واثباته في الحال وذلك في انواع
 الجاز في غير ما رادته فيصير معنى الشرط لان المحل لا يقع طرفا للطلاق على جهة ان يكون شاعلا
 لانه لا يعرض لا يفتقر فقيد الفعل بمحققة في يجعل بها ظاهرا للظرف لانه في الظرف معنى المتأثرة
 فتقدم معنى مع فتعلق الطلاق بالدخول الا انه لا يكون شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعد الدخول
 بل يقع معاً فلم يبق قال في معنى الشرط وقال بعضهم بجواز المعنى الشرط لانه سببه من حيث ان
 كل واحد ليس موثراً فتعلق الجواز به فلهذا يقع الطلاق متجاوزاً عن الدخول ولكن لا بد من
 اصح فانه لو قال لا حبيبة انت طالق في نكاحك فترجى لا تطلق اجماعا كما قال في نكاحك فترجى
 كان معنى الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجك طالق ايما شأنا لطلقت الامام من الدخول
 قوله ومع المقارنة المقارنة معنى اصله لا تنفك عنه في اهل البويع فذلك يقع لطلقتان
 في قوله انت طالق واحدة وهو محله واحدة في قوله الجاهل او لم يدخل يدها طالق في الشهادتين
 لنح اذا كان ساكن العين فهو حريف وان كان مخول العين فهو اسم وكلامهما بمعنى المصاحبة
 وفي الصحاح قال محمد بن اليسري الذي يدعى غيا ان مع اسم حركه آخر مع حركه بتا قبله وقد
 سكن وينون يقول جازا غيا وفي بعض كتب النحاة من الظروف ويحذف ان يكون استيعابه على
 الطرف كما تصاب عند بدليل انه يقال جاء فلان من معهم يحذف العين كما يقال جاء من علمهم وكذا
 يمكن ان يقدريه معنى في فان قولك تزدع عمره معناه في صاحبه عمر كما يمكن تقديره في غيره
 قولك زيد عند عمر اي في حضرته قوله وقبل للتقديم اي السابق فاذا وصف الطلاق بالقبلي
 المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجودها بعد حجة لو قال لا امرأته انت طالق قبل

دخولك الدار وقال لها وقت الفصح انت طالق قبل غروب الشمس بطلق المحال ولو قال
 لغير الموطوء انت طالق واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة بها الكفاية يقع بشان بعد
 للتأخير حكمها في المطلق ضد حكم قبل حتى لو قال لغير الموطوء انت طالق واحدة بعد واحدة
 يقع ثمان ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة والاصل ان الطوف اذا قيد بالكناية
 كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله وان لم يقع في المطلق في الماضي
 يقع في الحال لكونه ما كانا لا يقع في الحال للاستناد والواقع في الماضي واقع في الحال
 فثبت ما في وسعه فالقيل في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة لما في فتيين
 بها فلا يقع الثاني في الفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقطع اتفاقها في
 الماضي والواقع الاول في الحال واتفاق الثانية قبلها فتعتبران في المستقبل والبعدي في
 قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقطع اتفاق الاول في الحال واتفاق الثانية قبلها فتعتبران
 وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتيين بالاولى وتلحق الثانية لغوات المحلية
 وقيد حكم بعد في المطلق بقوله وحكم بعد في المطلق احترارا عن الاقرار فانه لو قال
 لفلان علي درهم بعد درهم او بعد درهم يلزمه درهمان لان بعثه بعد درهم قد حو
 او بعد درهم قد حو وبالغ من الكلام الا هذا والقبول والبعث مبنيان اذا قطعا
 عن الالافية ونوى بها ونوى على القيمة انما اذا لم يكن المضاف اليه المضاف من متوكل يمكن ان
 معنى بين قول وعيد المحض حتى لو قال لفلان عندى الف كان ودعة لان هذه الكلمة
 عبارة عن القرب في اصل الوضع وهي تحتل القرب من يد فكونا قد اربا بالاحاطة وبحمل
 القرب من يد فكونا لغيره وبالدين فلما ثبت به الا الاول وهو الوديعه الا ان يكون
 المفد بن لان قوله عندى محتمل فيصاح بفساده باحد المحتملين كذا في المبسوط وعلى هذا
 قلنا اذا قال الموطوء انت طالق كل يوم ولم يكن له نية طليقت واحدة عندنا خلافا لفرود
 قال عند كل يوم او مع كل يوم او في كل يوم طليقت ثمانية ايام لانه اذا لم يذكر كلمة الطوف
 يكون الكل ظرفا واحدا فلا ثبت الا واحد وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الطوف فيغرد
 كل يوم يكون ظرفا مانا بحيث كذا اذا حلف طالق في كل يوم وذلك ان صيغة كلامه وصف قدوة

قبل واحدة

غير ما لك

في قوله بعد واحدة
 صفة لما بعده

بالطلاق في كل يوم وبالطريقة الواحدة تنصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا ضروريا
 بحقق الوصف وهذه الضرورة ترفع بالواحدة بخلاف قوله في كل يوم لان في اللطوف والزمان ظرف للطلاق
 من حيث الوقوع فيه فاما كون اليوم ظرفا له لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد الايقاع لتحقيق ما اقتضاه
 حرف في كذا في المبسوط قوله وغير مستعمل الى اخره اعلم ان غير اسم لا اسماء للمحرف علامات للاسم
 به من النون والالف واللام والاضافة وتعمل صفة للنكرة بحيث لا تعرف بالاضافة وان اضيف
 الى المعارف واستعمل اسما لمشا به منه ومن الاسم حيث ان ما بعد كل واحد منها متغاير لما قبله و
 الفرق بين كونه صفة ما سندا انه لو قال جاني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جانا وان لم يكن خبرا
 ان غيره جاء ولو قال جاء القوم غير زيد بالنصب كان اللفظ دالا ان زيد المسمى والفرق الثاني ان
 استعمله صفة مختص بالنكره واستعمله اسما لا يختص بالنكره ولهذا قالوا اذا قال لفلان علي درهم غير
 داني بالرفع يلزمه درهم تمام لانه صفة للدرهم اي درهم مما ملكتك ولو قال بالنصب كان اسما فلو
 درهم الاد انما ينفق من الدرهم داني والبيان اسم للدان كسكنك الذي يكون اربعة مائة درهم
 ولو قال لفلان علي دينار عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تمام ولو قال غرسوا بالنصب فكذا لك عند
 محمد لان الجنس صفة ومعنى شرط لصحة الاسماء غرسك والدرهم لا يجانسه الدرنا ضرورة فكون من
 الاسماء المنقطع وهو بطريق المعادضة كاسماء التولع عند ان حنيفة راي يوسف ينفق من الدراهم
 عشرة دراهم لصحة الاسماء لانه بجانسه معنى وهو كاف لصحة الاسماء لما ياتي في باب البيان ان
 شاء الله تعالى قوله وحدها حروف الشرط اي ومن حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط
 او الفاظ الشرط وتسميتها حروف باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي حرف وان اصل فيها الاختص
 بمعنى انحصار معنى الشرط ليس معنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط قوله وانما تدخل على
 امر معدوم اي يدخل حرف ان على كل شأن معدوم لانه المنع او الحيل والمنع عن الوجود والحيل عليه
 لا يفتق على خطواي متردد بين ان يوجد وان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المحقق
 لا محالة كجاء الغد بالنظر الى العادة ولهذا لا يجوز ان يقال ان جاء غدا وطلعت الشمس اخرج
 لانها طاعة خرج اول محج كذا قاله عبد القاهر ولا يدخل على الاسماء لان معنى الخطورة الاسماء لا يتحقق
 ولهذا قلنا اذا قال لامرأة ان لم اطلقك فانت طالق لما لم يطل حتى يموت احدهما ان يطلعه لان

فهرم

ان للشرط المحض وانه جعل عدم انقاع الطلاق عليها شوطا ولا يتحقق بوجود هذا الشرط ما بقيا
 حينئذ ثم ان مات الزوج بطلق قبل موته بساعة لان الشوط يتحقق فيها فاذا لم يدخل بها فلا ميراث
 لها لان احوالة الفار انما توث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها
 قبيل موته باختياره وموت ترك الطلاق فصار فارتا فترت وفي النواذر لا تطلق بموتها لان الياس
 انما يحصل بموتها لان قبل موتها تصور الطلاق من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق فكلما
 الزوج فانه كما اشرف على الهلاك وقع الياس عن الطلاق منه والصحيح ان موتها كونه لانها اذا اثبت
 على الموت فقد بقي من حيويتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذلك لقدر من الزمان صالح لوقوع المعلق
 فوجد الشرط والمحل باق فضع والمعلق كما المرسل حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في حقيقة الارسل
 فلهذا يقع المعلق وان كان لا تقدر على الارسل في هذه الساعة اللطيفة والاميراث للزوج منها لانها
 بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت كذا في المبسوط قوله واذا الرأخه اعلم ان
 اذا من الظروف اللازمة طرفيتها وهو مضاف ابدا الى حمله فعليه وفيه معنى المجازاة لانه لا يستقبل
 وفيه ايهام فناسب المجازاة اذا الشرط لا يكون الاستقبلا مجهول الشان لتردد بين
 ان يكون وان لا يكون ولهذا اخص اذا بالجمله الفعلية وانه قد يكون طرفا غير متضمن للمحل الشرط
 كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى فيجازى بها اي بكلمة اذا امره بمعنى استعمال الشرط وتثبت عليه
 الجزاء مرة واستعمل للوقت مرة والحاصل ان اذا اشتراك من الشرط والوقت عند الكون
 فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصارت بمعنى ان واليه ذهب بوجيعة وعند
 البصر من هي موضوعه للوقت واستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كونه واليه ذهب
 ابو يوسف ومحمد فان اقال لا امراته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عند اي حصة
 ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وعند ما يقع اذا وقع كما في قوله من لم اطلقك لهما
 انه اضاف الطلاق الى وقت خال عن الطلاق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق وله
 ان اذا استعمل للوقت كقول الشاعر واذا لكون كريهة ادعى لها واذا نحاس الحبيس يدعى جند
 واستعمل للشرط الخالص كقول الشاعر اوله استغن ما اغناك ركب بالغيث
 واذا تصبى حصا حصة فتجمل معناه ان تصبى لدخول الفاء في محل وفي المحصول بان

فان
 طالق
 في
 الشرط
 والشرط

والادخل في مئة كذا قتل وفيه نظرد لان اصابه الخصاصة على خطو الوجود ولست يكافئة
 ولا عما تنظر وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامور الكائنة او المستطرفة
 رب فيه عادة او شرعا نحو مجي العدة والقيام الى الصلوة فلو بقي فيها معنى الوقت لما حاز
 استعمالها في الامور المتعددة بخلاف متى فانها يستعمل في الامور الكائنة واذا اثبت الوجهان في اذا
 على التعارض اعني الوقت والشرط الخالص كما بينا فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت
 احدهما كما ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في مئة فلا يقع بالشك والخلاف فيما اذا لم يمت
 شأنا اما اذا نوى احدهما فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما حمل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى
 المجازاة باتفاق المحققين ويسمى باهذه ما المستلزم بمعنى محمل الكلمة التي لا تعمل فيما بعد ما عا
 فيه يقول اذا ما تاتي اكرمك فامسى التي سلتها اذا على الجزم لانه كان اسما مضاف الى الجرم
 عامل فحمله ما حرفا من جرد فاما المجازاة عاملة محتملة مئة وعند بعضهم ما في اذا ما صله كذا
 في كتاب بيان حقائق الحروف ومئة للوقت المبهمة في اصل الوضع لكن لما كان الفعل يليها جعل
 للشرط ولزم في باب المجازاة وجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله
 مئة لم اطلقك او حيتما لم اطلقك او حيتما لم اطلقك فانت طالق عقيب الميم لوجود وقت لم يطلتها
 فيه وكما ومن وما يستعمل الشرط وقد مر مباهتها في الفاظ العموم قوله وروى عنها اي عن
 الى يوسف ومحمد اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعلين احدى الجملتين بالآخرى على ان
 يكون العائنه جوابا للاولى كانه الا ان ان جعل الفعل للاستقبال وان كان باضيا ولو جعله
 للمضى وان كان مستقبلا وموضع قوله لولا احتياج النفي لعدم غيره لان الفعل للماض لما قلنا في قوله
 بوجود الاول في قولك لو جئتني لا اكرمك وامنع الاول لان الفعل اذا اعدم في زمان الماضي استحال
 وقوعه فيه بعد فكان الماضى محتجا ايضا ضرورة لتعلقه به فعلم هذا لو قال لعبد لودخلت الدار
 لتقتل ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعق لان معناه
 لو كنت دخلت الا ان العقباء علقوا العقق بالدخول في المستقبل لان لو لموا خاها بكلمة
 ان في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كانه وعليه يخرج ما ذكره في الكتاب وهو قوله انت طالق
 لودخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعه عن ابن خزيمة يوسف في نوادر

وليس فيه ذكر محمد وكذا لم يذكر محمد نفس الامية في اصوله وليس في هذه المسئلة نفس الى حنيفه قوله
 وكيف سوال عن الحال كلمة كيف اسم مبهم غير متكمن وحرك اخوه لا لقاء الساكنين وبني على الفتح
 دون الكسول كان الياء وهي للاستفهام عن الاحوال بقول كيف زيد صحيح ام سقيم قال
 سبونه كان القياس ان يكون شرطاً لانه يدل على الحلال والاحوال شروط الا انه يدل على
 احوال وصفات لا اختيار للعبد فيها كالسقم والصحة والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان يقول في
 كيف يكن اكن وذكر في الصحاح اذا ضمت اليها ما يجازى بها كقولك كيفما تفعل افعل واذا ثبت
 انه سوال عن الاحوال قال ابو حنيفة فمن قال لامرته انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشية
 ام ان كانت غير موطوءة فقد بان لا الى عتق ولا مشية لها وان كانت موطوءة فالطلاق الواقع
 رجعيه والمنسبه اليها في المجلس بعد ذلك فان شئت البايته وقد نواها الزوج بطلاقها فيه وان شئت
 بلاناً وقد نوى الزوج بطلاقها وان شئت واحدة بانه وقد نوى الزوج بلاناً فهي واحدة
 وان شئت بلاناً وقد نوى الزوج واحدة بانه فهي واحدة رجعيه لانها شئت غير نوى فلا يعتبر
 قال يسفي ان الاحتاج الى انه الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها
 اعتباراً بعامه التفويضات لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق والحال مشترك من البيهونه
 والعدد محتاج الى التيقن اصد المحققين وعن ابن بكير الرازي والطحاوي ان منه الزوج للبيت
 بسوط ولها ان حمل الطلاق باينا او ثلاث في قول الى حنيفه فان تسلي كيف يضاف الى موجود قد
 نصيباً مستقيماً فاو قد يضاف الى محذوم فيكون لتعيق الاصل باوصافه كما في قولك كل كيف شئت
 او افضل كيف شئت فدل على ان الفعل يتكون منه عشيته قلنا لا تكدر حركه على محذوم سيوجد
 ولكننا نقول انه لا يتعوض الاصل ما دخل عليه وانما يتعوض لوصفه فقوله طلق لطلب الفعل ^{بعض} _{وقوله}
 قبل دخول كيف فلا يوجب وجود الطلاق في الحال فكذا بعد دخوله انت طالق يوجب فوج الطلاق
 في الحال قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعوض لاصل الكلام فما قاله ابو حنيفة حقيقة
 الكلام وما قاله في الكلام عرفاً واستغناء كذا في الاسرار والمبسوط وعندما لا تقع عليها شيء
 ما لم يشأ فاذا شئت فالفروع كما قال ابو حنيفة وعما هذا لو قال لعبد انت حر كيف شئت عتق
 عند بلا مشية وعندما لا يفتق بلا مشية كذا في المبسوط وهذا مفعول الشيخ والابطال ولا تقع

عند ما لم تشأ في المجلس مما يقول ان لما فوض في وصف الطلاق اليها كالرجعة والبيهونه والعدد
 يكون ذلك مفعولاً لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا يستقل عن الاصل وهذا مفعول الشيخ
 معلق الاصل متعلقه فصار الطلاق على اي وصف شئت مفعولاً اليها وله انه انما شئت خالي مشيتها ما
 علقه الزوج مشيتها ومن عالم يعلق وكلمة كيف لا يرجع الى الاصل فيكون مفعولاً الاصل الطلاق مفعولاً
 للصفة الى مشيتها لما ان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود اصله محال الا ان في غير الموطوءة والعين
 لا اثر لشيء الوصف بعد وقوعه الاصل لعدم المحل فيلغو مفعول وصف المصلحة الى مشيتها وفي الموطوءة المحل
 باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل عند ان حشفه بان يجعل باينا او ثلثا
 كما بنا مفعولاً اليها وقال لا اي قال ابو يوسف ومحمد ما الاصل لا يشاء اي ما لا تاتي فيه الانسان
 من الامور الشرعية كالطلاق والعاقبة في حاله وفيه عتق الاصل لان اصله لا يعرف بنفسه لكونه
 غير محسوس ووقعه وانما يعرف باوصافه وآثاره فيكون معرفه وجوده مشتقة الى وصفه فكان وصفه
 منزله الاصل متعلق الاصل اي اصل الطلاق متعلق الوصف فيخرج المفعول الى الاصل اي اصل
 الطلاق لمعذر حملها على السؤال عن الحال بدون وجود الاصل ولولم يحملها على الاصل لا احتجنا
 الى الغائه والعمل بما ذكرنا اولى من الغائه واعلم ان حنفى الاستفهام قد سلب عن كيف فسيق دالاً
 على نفس الحال كما صلى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته قوله وكم
 اسم للعدد الواقع كم اسم غير متكمن موصوع للكناية عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص بهم جني على
 السكون وان حمله اسماء شذت آخره وصرفه فقلت اكثرت من الكرم والكهية فاذا قال اطلق
 كم شئت لم يطلق قبل المشية وتتقيد بالمجلس وكان لها ان لها ان تطلق نفسها واحدة او اثنين او ثلثا
 بشرط مطابقة ارادة الزوج وذلك لان كلمة كم للعدد المبهم والعدد هو الواقع في الطلاق اما حنفى
 كما في قوله انت طالق اذ المقدرات طالق طلقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلث
 او اثنين او واحد وهذا مفعول الشيخ كم اسم للعدد الواقع ولما كان كذا قد دخلت المشية على نفس الواقع
 الذي هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشأ
 الواحدة او اثنين او الثلاث واذا لم يكن في كلامه لاله على الوقت بقيت المشية بالمجلس الى هذا اشار
 في شمع الجوامع قوله وحيث واين ايمان المكان اي المكان المبهم وبنيها لهما بالفات لانها لم

ترجع الكلمة الى الاصل
 م

الاضافة الى الجمله والفهم والكسر والفتح لغة في حيث اما الضم فلما شبهت الغايات واما الكسر فلما شبهت
 المساكن واما الفتح فلما شبهت الكسرة مع المياء فاذا قال انت طالق حيث سئلت او اين سئلت لا تطلق
 قبل المنية وتوقت بالجلس لانهما من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغوه ذلك وسئلت ذكر المنية
 في الطلاق سمعت من المجلس ولا قال اذا قال ذكر المكان بقى قوله انت طالق حيث سئلت فينسى ان يقع في
 الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار انا نقول لما تعدد العمل بالظرف جعلنا ما يجاز الحرف الشرط
 لمشاركتهما في الابهام ولا استقارة اولى من لاغائه ولا قال لم لا يجعل عمله اذا وحتى حتى لا سطر القيام
 عن المجلس كما في اذا وحتى وفيه رعايه معنى الظرف لانه نقول لما جعلنا ما يجاز الحرف الشرط فجعله مجازا
 لمعنى الشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى لحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وما وراءه حتى به كذا
 في القواعد الظهيرية ولما قيل ان يقول لما جعل مجاز المعنى الشرط فالشرط الذي فيه جهة الحقيقة اولى
 قوله الجمع المذكور ذكره من الامه من جمله حروف المعاني الموصوفة لعلامة الذكور والاناث وهي
 معلومة في المعاني والمخاطبة ومن العلماء اختلاف في فصل منها وموران اللفظ بعلامة المذكور مطلقا
 يتناول المذكور والاناث عند الاخطا ولا يثنى ولان انثى المفردات بعضها بالشافعي يقول لا تتناول
 الاناث لا بدليل ولو ذكر بعلامة التثنية يتناول الاناث خاصة بالانثى قالوا لان كل علامة تخص
 بفرد بعينه واصل الوضع فهو الحقيقة والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقة واستدلوا بقوله تعالى
 ان المسلمين والمسلمات الامة فلو كان قوله ان المسلمين يتناول التثنية لكان ما بعده تذكرا بالانثى
 وخيل في سبب نزوله ان النساء سكنن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن
 فانزل الله تعالى هذه الآية فلو كانت صيغة الذكور تنافي مع الرجال لم يكن لسواهن معنى وقد كثر اهل
 اللسان ولكننا نقول من عادة اهل اللسان تغليب الذكور على الاناث في الخطاب وادخال النساء تبعاً للذكور
 كما انهن يتبع لهم في اصل الخلقة ما يدحا قلنا قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا والقائل ادم وحوا واما
 قوله ان المسلمين والمسلمات فليطيب علوهن على ما ذكر في سبب نزول الآية وقد عرفت دخولهن في
 الوجوب علوهن كما على الرجال وانما طلبن التخصيص بالذكر في ذلك نزول الآية وعلى هذا الاصل المسئلة المذكورة
 في المتن قوله واما الصحيح فكذا اراد بالظهور البين الانكشاف التام وبه احسن من الظاهر
 وصل لا بد منه من فيدأ فربما الاستعمال او بالعرف لتمييزه عن النص والمفسد والله اشهر في الميزان

الحروف

الا ان الشيخ تركه لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا التقسيم في بيان وجه الاستعمال وقيل لاجابه الى هذا
 التقيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتصحيح والتفسير كما حصل بكثر الاستعمال فلهذا دخل النص والمفسر
 في التعريف ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال القاضي الامام ابو
 شمس الامة ولكن اشترط الاستعمال لاجب بدلالة مورد التقسيم قوله وحكمه اي حكم الصحيح يعين الحكم الشرعي
 بعين الكلام اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام الذي هو الصحيح مقام معناه الذي دل عليه سوار
 كان حقيقه او مجازا حتى استغنى عن العزيمة اي من غير نظر الى ان المكمل اراد ذلك المعنى او لم يرد فاذا اضاف
 بالطلاق او العتاق الى المحل فبأي وجه اضافها ثبت الحكم حتى لو قال يا حرا طالق او غرة لك بكون القاء غوى
 او لم يرد وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فخرى على لسانه انت طالق او انت حر ثبت العتاق والطلاق
 اما لو اراد ان يصرح الكلام بالنية عن موجه الى محمله فله ذلك لانه لا قضاء قوله واما الكفاية فما
 استدل المراد اي استدل بالاستعمال وقال القاضي ابو زيد كل كلام محتمل وجوها يسمى كفاية مدخل فيه المشكل
 والمسترك واحتمالها ولكن الصحيح هو الاول لما ذكرنا من دلالة مورد التقسيم قوله مثل الفاظ الضمير
 فان هو مثلا لا يعيذ بين اسم واسم الابدال اخرى ولا يقال الفاظ الضمير كبايات بالوضع لا بالاستعمال
 وقد شرطتم عند الاستعمال في تعريف الكفاية فكيف يدخل فيها لانا نقول انها انما وضعت لتيسر استعمالها المكمل
 بطريق الكفاية فان المكمل اذا اراد ان لا يصحح بلسان زيد مثلا لمكني عنه به لانه كفايات قبل الاستعمال
 فكما ان الالفاظ الموصوفة لا يكون حقيقة قبل الاستعمال فكذلك الضمير يكون داخل في التعريف قوله
 وحكمه اي وحكم الكفاية ان لا يجعل العمل بها الا بالنية او بانقضاء مقامه من لاله الحال قوله وكفايات
 الطلاق هي النعمان الالفاظ التي لم يتعارفوا بها انتفاع الطلاق كبايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة
 لان الكفاية الحقيقية مستترة المراد والمفعول والالفاظ معلومة المعاني في مستند على السامع لان كل احد
 من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام واليه ونحوها ولكن باعتبار معنى التردد فيها فيحصل به هذه الالفاظ
 لاحتمال ان يراد بها المبيح من جهة المحرمات او من جهة الغرابة او من جهة النكاح شابهت الكفايات بمعناها
 بل كذا مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا زال التردد بينه الطلاق موجب العمل يخرجها عن كونها محتمل
 كفاية عن صريح الطلاق ولذلك يقع بها البائن كما يدل عليه معانيها وهو منسوب على وجه زيد بن ثابت رضي
 الله عنهما وقال الشافعي بعد الله الزايع بها طلاقات رجيم وهو مذهب عمر بن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما

من م

وهذا الخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نفع واصل عنده وهو الطلاق فاما ان يقع البيئونة
فليس من ورائه وانما يقع حكما لسقوط العدة اول ثبوت الحمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر
الطلاق بغير بدل وشيخ بعد الرجعة وذكره ببدل فلم يذكر بعد الرجعة وذكر الله وبنى انما لا محل له
بعد فثبت ان الطلاق الفاعل بغير بدل يكون خلافا للنص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عيونه كان هن
الالفاظ كذا ان من الطلاق حقيقة يكون الواقع بها رواج وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج
الرجعي يملك البائن لان الالبان يترتب في ملك النكاح كالتقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار له ملكا
بالنكاح الحاجة الى التفتي عن عهدة الملك وذلك بالطلاق والالبان جسيما وكذا يملك الاعتراض عن ازالة
الملك وانما يملك الاعتراض عما هو مملوك له فيثبت ان الالبان يملكه له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ
عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العود عن حقايقها فذلك كان الواقع بها بوائن وما استدلل به انهم راجع الى
ان لا دليل على كون الالبان مشروع والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقبلنا الدليل على ذلك قوله الا اعتدك
واستبوي رجلك وكانت واحدة هذا مستند من قوله حتى كانت بوائن الالفاظ العامة فان الواقع بهذه
المدة رجعية لان وقوع البيئونة باعتبار دلالة اللفظ علمها حقيقة ولادالة هذه الالفاظ على البيئونة اما
قوله اعتدي فانه للحساب يقال اعتد وما لك اي احسبى عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن
ان يجعل عاملا لنفسه الا ان اعتدي محتمل في نفسه لا اعتداد نعم الله تعالى واعتداد الدرهم او اعتداد الاقر
اي احسبى الاقر فاذا نوى الاقراء زال الالبان ثبت به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لا بد
عد الاقراء لا يقدم الطلاق فقدم الطلاق على خبره في صحة الامر والضرورة تنفع باصل الطلاق فلا
الى اثبات وصفه زائد فيكون الواقع بها رجعي ولا يقع اكثر من مرة واحدة وان نوى البائن قبل الدخول بطريق
للطلاق لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمفتي من ثبوت المعقوض ولا وجود للمفتي هناك وهو عند
الاقر لانه غير ثابت قبل الدخول بالنقض والاجماع يجعل مستقارا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
فاستفحل الحكم بسببه ولا يقال كيف يجوز ان استعانة الحكم للسبب وقيل انكرتموها فما تقدم لاننا نقول ان
السبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعانة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وهذا كذلك لان الطلاق
على ما عليه الاصل معقب للعدة او يقول المراد من سببه العلة والطلاق علم لوجوب العدة في وضع الشئ
ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق كما في ام الولد اذ اعققت وكما بعد الوفاة والوفات ليس بطلاق لانا

وهو البيئونة ص

لغة

لانا نقول لما صارت ام الولد فاشا اخذت حكم المنكوسة واخذت زوال هذا الفاش شبهها بالطلاق
العدة لانها ثبتت بالشبهة والواجب بالوفات تربع زمان مقدرا لا اعتداد بالوقت الغابت بقوله اعتدك
وكلامنا فيه وكذلك قوله استبوي رجلك كقوله اعتدي لانه بمنزلة النفس لعله اعطى اذ من نصح بها
بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء محتمل ان يكون للموطي طلب الولد ومحتمل ان يكون للزوج
بزوج آخر فاحتاج الى اليه فاذا وجدت اليه ثبت الطلاق بعد الدخول انقضاء وقيل يستعار بها
بينما في قوله اعتدي وكذلك قوله انت واحدة في التبع به الرجعي ولا يقع به الاكثر من واحد وان نوى وعند
الشافعي لا يقع به شئ وان نوى لان واحدة صفة للمرأة وهي لا تحتل طلاقا فلفت بيته كما اذا قال انت
قاعدة ونوى الطلاق الا اننا نقول يجوز ان يكون واحدة نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا لتطبيقه بطريق
حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه اي انت ذات طلبة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية
فاذا نوى صاركانه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا يقع واحدة رجعية فكذا اذا قال انت
واحدة ونوى الطلاق وعن بعض شاختائه اذ اخرج الواحدة لا يطلق وان نوى لانها لم تصلح نعتا
للطقة وان نصيها يطلق من غير نية لانها لا تصلح النعتا للطقة وان اسكن المأوى فاحتاج الى النية
والمختار ان حكم الكل واحدة الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قوله
والاصل في الكلام الصحيح لان الكلام موصوف للافهام والصحيح هو التام في هذا المقصود والكلام
قاهرة في هذا المعنى لتوقف حصول العلم فيها على النية فكان الصحيح هو المصل قوله وطهر هذا
البنات اي البنات الذي من الصحيح والكثافة فيما يندري بالبنات مثل الحدود وحيث ان المقدر
على نفسه ببعض الاسباب المرجح للحد لا يستوجب العقوبة مالم يذكر اللفظ الصحيح فاذا قال جامعت فلانة
او واقعتها او وطيتها لا تحكم مالم يقل نكحتها او زويتها وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا
حراما او قال لرجل انت فخرت بفلانة او جامعها لا يحكم عليه حد القذف لانه لم يصح بالقتل والزنا
قوله واما الاستدلال بعبار النص اعلم ان عد الشخ الاستدلال بالطرق الاربع عن اقسام
الكتاب تسامح لكونه ليس من الكتاب بل هو صفة المستدل لكن لما لم يقد انقسام الكتاب بدونه عن من
اقسامه تسامحا والاستدلال بانقال الذهن من الاثر الى المورث وقبل على التوكيد هو المراد ههنا والبيان
لغير تفسير الرواية يقال عبرت الرواية اعبر بها عن اي فسرنا ويقال عبرت عن فلان اذا لم يخطت

تكللت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها يستعمل في الضمير والنص يطلق على كل ملفوظ معهود
من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيرهما عند الاصوليين اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد من صاحب
الشرع نصوص في هذا هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم بنسبه حتى كان المنسكخ ابناء حكم بظا
او فسادا وخصا او عام او غيرها استدلالا بعبارة النص قوله فهو العمل بهذا الضمير له راجع الى ما
وقوله سيق الكلام له يعرض بجانب اللفظ وانما بالعدل على المجتهد كما لو قيل الصلاة فربما يتوهم له انما اقتوا
الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والمراد من كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهومه
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وفيما سيق في بيان النص الظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل
على مفهومه كونه اصليا والمراد بالسوق الاصل ان يكون الكلام لاجله كالعقد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
الاية وبالسوق المغير الاصل ان يكون المتكلم قصدا للتكلم به لا فائدة معناه ولا يكون مقصودا اصليا كايضا
التكلم من هذه الآية قوله والاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظره اي بتركيبه من غير زيادة ولا
نقصان ولكنه غير مقصود ولا سبق له النص ليس بظاهري من كل وجه اي لا يفهم بنفسه الكلام في اول السماع
من غير ما دل كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لاجاب بنقتهن على الولد وقسمه انما
الى ان النسب الى الاباء لانه نسب اليه بلام التملك وانه موجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالايجاب
لا يصير احق به من حيث الملك لان الولد لا يصير ملكا لابيهم فدل انه صار احق به نسبيا ولا نقاب انه نسب الى
الام كما ينسب الى الاب ودرث منها كما درث من الاب فافادته تخصيصه بالاب لانا نقول فاندته بظهور الامور
التي يميز بها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاية واعتبارهم المثل فيعتبر فيها جانب الام والام
قوله وهما سواء اي العباء والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته الا ان الاول اي العباء احق عند
التعارض من الاشارة وتطير تعارضهما قوله علم السلام في النساء انهن فاضلات العقل والدين قليل
ما نقصان دينهن قال تفقد احدهن شطرد ههنا اي نصف عمرها لم يهضم ولا تصل سيق الكلام لبيان
نقصان دينهن وقسمه اشارة الى ان الكثر الحيز خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض
بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثر
عشرة ايام وموعبان فترجحه على الاشارة والجواب عما تسلكه الشافعي ان المراد من الشطرد البعض النص
واجاب الامام محمد بن الحسن بن النعمان عن هذا بان اعمار هذه الامة على ما عليه الامم الا اغلب سيق سنة و

سوق
م

تكرار

الاكثر

وخمسة عشرة سنة مدة الصبا ويقسم الحمد لثلاثة الا اغلب حيز عشرة وثلثاها طهر عشرة
عشرون فاستوى النقصان في الصوم والصلاة وتركها من هذا الوجه او يقال راد به
الانقسام الى شئين وان لم يستويا القسمان كما يقال نصف عمر فلان سبعة ونصف اقامة اذا
يعودهما وان لم يستويا في المدة كذا في الطلبيه قوله وللأشارة عموم كما للعبارة قال القاضي
ابوزيد الاشارة لا تحفل بالتخصيص لان معنى العموم فيها يكون سياق الكلام له فاما ما يقع
اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص مثل هذا لا يسع فسيح العموم
حتى يكون قابلا للتخصيص قال شمس المامه وغيره وللأصح انه محتمل ذلك لان اللفظ بالاشارة كالثبات
بالعبارة من حيث انه ثابت بضعف الكلام فيكون قابلا للتخصيص كالعبارة في هذا فدلنا في اشارة
قول الله تعالى وعلى المولود له حصص منها اباصة الوطى للاب جارية وان كان اللام يستلزم ان يكون
الولد وامواله ملكا للاب بالاشارة قوله واما ما ثبت بدلالة النص فثبت ان الحكم الذي ثبت
بمعنى النص لغيره اي معناه اللغوي لاجتهاد ادون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال في الامام
في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجب ظاهرا هو النظم فان ذلك ليس قيل العبارة وانما المراد
المعنى الذي ادى اليه الكلام كالإلهام من الضرب فانه ينهم من الضرب لغيره كما شرعنا بدليل ان كل لغوي
يعرف ذلك وكما عرف بالمعنى اللغوي للنايف ومواظها والتبهم والساحة بالتلفظ بكلمة ان
المعنى الموجب للحجزة هو الايداء ثبت الحكم في الضرب والشمم به وقوله لاجتهاد دايد لقول بعض
أصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان دلالة النص قياس جازع لان ثبوت الحكم لا يوقف على معرفة المعنى
وقد وجدنا اصل كالنايف وفتح كالضرب وعلمه جامع موثقة كالادى كون قياسا اذ لا معنى
للقاس اذ ذلك لكنه لما كان ظاهرا للشمم جليا ولكننا نقول في القياس شرط اهلية الاجتهاد للقاس
خلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فم سواء لان كل من هو عالم بالمعنى يعرف حرمة الضرب والشمم
من حجة النايف الثابت بقوله تعالى ولا تقل لها اف والان للاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزا
من النوع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلا جازعا مما تخيلوه فوعا كما لو قال رجل اعبد
لاقط فلان اذرة فانه يدل على منعه من اعطائه فوق الذرة مع ان الذرة داخل فيما زاد عليها وهذا
النوع كان ثابتا قبل شريع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبت القياس فثباته

فانه معلوم معناه لغة وهو المعقوب بالشمم
عند الكراهة والهيء وهذا المعنى اللغوي
الاداء هذه المعنى اللغوي وهو المعقوب بالشمم
فانما النص يعرف عند اهل القياس من غير
والشمم لانه ان المعنى الذي لا يملك حرمة الضرب
الا الذي هو موجود في قوله ويا حرة حتى ان
لا يعرف هذا المعنى في قوله ويا حرة حتى ان
يستعملون هذا المعنى في قوله ويا حرة حتى ان
في حقهم فلهذا لا يملك الاكرام الا حرم القاتل
استنباطا من المعنى بالاولى ظهر الزهارة
الحكم من هذا النوع

الاجابة عن ادود الظاهري فعلم انه من الدلالات المقطعية وليس يقين حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت بقوة
وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها ومنها معنى الظهيرة ولا مدخل للمدعى في معرفة مقدار الاجرام
واقامها ومعرفة ما يحصل جزاء لها وزاجوا عنها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الدار
خلاف الدلالة لان مبناه على المعنى الذي يفهمه النص لغة فكون مضافا الى الشيع قول والنايت
كالثابت بالاشارة الى القات بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة كالثابت بالاشارة الا عند التعارض
فانه دون الاشارة عند التعارض لان في الاشارة وجود للنظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا
المعنى اللغوي فمن تحت الاشارة لم يخال تعارضها ما قال الشافعي الكفارة يجب بقول العمد لانها لما جرت
في القتل الخطا الجناية مع قيام العذر بقوله ومن قبل وحدنا خطا الا انه لا يجب في العمد كان الاولى
ويعارضها قوله تعالى ومن قبل ومننا متعللا جزاءه جميعا خالدا فيها فانه يشتر الى عدم وجوب الكفارة
فيه وذلك انه تعالى جعل كل جزائه جميعا اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة
معها كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا كما عرفت فلفظ الجزاء ان موجب للنص انفسه الكفارة
الاشارة على الدلالة قوله ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بهذا نصه قوله ان الثابت بالدلالة
كالثابت بالاشارة الى الثابت قطعي حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها دون القياس قال اثبات
الحد بها اجابا لوجوبها على غير ما عزم من ذني وهو محض انه يروى ان ما عذراني وهو محض قد علم
ومعلوم انه لم يرجع اليه ما عذرني بل لانه زني في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره
بدلالة النص ومثال اثبات الكفارات اجابا لكفارة عما من جامع في شهر رمضان عمدا بكماله نص
الاغزاني وهو معروف اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود
هذه الجناية ايضا واجابها على المرأة لمشاكرتها اياه في معنى الجناية قوله والنايت به لا يمكن
الخصيص اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يمكن لخصيص ما عذرني بقوله بان المعاني لا تعمم لها لان
المعنى واحد وانما كثرت محالها نظما لان الثابت بالدلالة ما يتبع النص والخصيص بمعنى سبق العموم
واما عند من يقول بان المعاني لا تعمم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علمه لم يحتمل ان
يكون غير علمه وفي الخصيص ذلك لان الخصيص بيان ان الكلام لم يتناول له ويجوز ان يتناول لغة

لغة لا يتناول لغة

لغة لا يتناول لغة لا يتناول لغة لا لغة وانما يحتمل اخرج من ان يكون موجبا للحكم وذلك يكون
نسخا لا تخصيصا اولان معنى النص لما ثبت علمه للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالخصيص
لا يكون علمه لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علمه لحكم وغير علمه له وهو محال قوله واما الثابت
بالنص والاقضاء المطلب يقال ان معنى النص والاقضاء اي طلبه ثم الشيع منتهى دل على زيادة
الشيء في الكلام لصيغته عن اللغوي نحو فالما مل على الزيادة وهو صيغته الكلام هو المقضي والمزيد
هو المقضي ودلالة الشيع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاصل في زيادة وهو الاصل في ذلك
لا يصح الا بالزيادة هو المقضي وطلبه الزيادة هو الاقضاء والمزيد هو المقضي وما ثبت به موجب حكم
المقضي ومثاله المشهور قوله لا يغيرك اعني عبدك عنك بالف وقوله تعالى لا يغيرك ربه موجب نفسه هذا
الكلام هو المقضي وما زيد عليه هو البيع مضافا الى الملك حكم المقضي واعلم ان المراد
من لفظ الثابت ان كان المقضي لانه هو الثابت باقضاء النص فمعنى قوله واما الثابت باقضاء النص
واما المقضي والضمير اليه رزق عليه راجع الى النص وتقدر بشرط تقديم على الاضافة وتكون النون
في مقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما لا يشرط تقدمه وذلك هذا اشارة الى الثابت
والمعنى بالفتح في قوله بواسطة المقضي معنى للاقضاء لان زنه المفعول من اذنان المصادر في المنشعبات
واللازم فيه بدل الاضافة والفاء في فان ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدمه
عليه ومضى في فصل بيان كونه تنحية للجملة الاولى وتقدم الكلام واما المقضي فالشيء الذي لم يعلم النص
اي لم يوجب حكما لا يشترط تقدم ذلك الشيء على النص وان كان المراد من الثابت حكم المقضي كما ان المراد
من الثابت الحكم فما تقدم فالاقضاء معنى المقضي وتقدر بشرط بالنون والجملة بعده صفه له وذلك اشارة
الى الشرط وهذا الى الثابت والمقضي معنى المفعول والفاء في فان الاشارة الى تعليل التقدم لا غير مسمى
في فصل الاشارة الى كون اضافة الحكم بفتح الاقضاء وتقدمه واما الحكم الثابت بمعنى النص فالم يعلم النص
فيه اي لم يوجب الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم لانه امر اضافة النص قوله وعلامته اعلم ان
عامه الاصول من احكامنا واحكامنا لشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقضي ولم يفسلوا بينها فقالوا
في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا للمعنى المنطوق وانه ينبغي الجمع ثم اختلفوا في عموم المقضي فذهب
جميعا الى اسقاط عمومهم وذهبوا الى ان الشافعي الى القول بجواز عمومهم والقاضي الامام ابو زيد تابع المتقدمين

وجعل الكل قسما واحدا والشيخ الامام في الاسلام ونفس الامم وعامة المتأخرين لما رواه ان العموم يحتمل بعض
افراد النوع مثل قوله طلحة نفيكرو ان حجت فبدي حران طلاقا وخروج جعفر مذكورين وفيه ثلاث
واحد فيهم صفة على ما عرف تسلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما قبل العموم وما لا يقبل وجعلوا ما يقبل
العموم قسما آخر وسموه مخذوفاً ووضعوا علامة تميزها بالمخذوف عن المعنى وتابعهم الشيخ في ذلك وقال علام
اي وعلمنا بالمعنى ان يصح به اي المعنى المذكور اي يصير مفيداً وموجهاً للحكم ولا يلحق عند ظهور المعنى
اي لا سيما هذا هو الكلام عن حاله واغرابه عند التصريح به بل بقي كما كان قبله بخلاف المخذوف فانه اذا
قد روي كذا انقطع ما اضيف الى المذكور عنه واسفل الى المقدور كما في قوله تعالى واسفل الرقيم قال السؤل
مضاف الى القدية فاذا صرح بل اهل الذي هو المخذوف يصير السؤال وافقاً عليه وتغير عراب القدية من
المنصب الى الجوز فكان من قبل المخذوف والحاصل ان المخذوف ثابت لغة فيجوز فيه العموم دون المعنى
فان قيل قد سئل الكلام بعد اظهار المخذوف انما كان في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فصر
فانشق الحجر فانفجرت ولا يمكن ان يجعل هذا المخذوف من قبل الاقضية لانه ليس من الامور الشرعية وكذلك
قد سئل الكلام بعد اظهار المعنى كما في قوله اعنق عبدك عن فان البيع لو قد روي اسفل الكلام فاذا ا
تحمق الفرق بينهما فلما ذكرنا من العلامة غير لانم في جانب المخذوف وبه يحتمل الفرق وفيه ضعف لان
التقدير عند التصريح غير لانم في جانب المعنى اي كما قلنا ولا يقال لما انفصل المخذوف عن المعنى صار ا
هذا الفصل خمسة لاننا نقول لما كان المخذوف ثابتاً لغة كان كما المذكور فكان في حكم الباقية فيبقى الاقسام
اربعة ثم من سلك طريق التقديم يمكن ان يحجب عن كلام المتأخرين ان يقول العلامة التي ذكرتها لا اصل
خارجة كما ندنا ان في قوله اعنق عبدك عن تغيير الكلام عند تصحيح المعنى وهو البيع لانه لم يبق العبد على
بقدر بثبوت ذلك الامور وبصير ذلك الامر صحيحاً لا غير اعنق عبدك عن تغييره فاذا اجمل الكل
من باب واحد واما المسائل التي حوت فيها شبه العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست
من باب الاقضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلحة نفيكرو مثلاً ليس بمقدور ولا غير مذكور
بل جفاه افعلي فعل السطيق والكلامان يثبتان عن شيء واحد الا ان اصلهما اثنان فكان المصدر مذكوراً
فيصح منه التقييم واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب موافقاً للقاضي اي زيد وهو مستقيم على اصله
حيث جعلها قسماً واحداً لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان ينادى فيه فيميز به عن المخذوف بان يقال

واما الثابت باقضاء النص فالنص شرعاً لا بشرط تقدم عليه ولهذا قال في الاسلام
في بعض مصنفاته المعنى عبارة عن زيادة مت شرطاً للحكم شرعي قوله والثابت به كالثابت
بدلالة النص اي الثابت بالمعنى يعدل الثابت بالدلالة عند المعارضة فان الثابت بالدلالة حسنة
اقوى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتاً من كل وجه والمعنى ليس من موجبات النص لغة وانما يثبت
شرعاً الحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضرورياً ثابتاً من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء
موضع الضرورة فكان الاول اولى وجهاً وجدل معارض المعنى والدلالة مثالاً والحاجة اليه لا يصلح
بعد اقامة الدليل على الاصل بل ايراد المسائل للمبالغة في الانصاح وقد تحمل بعض الشارحين في ايراد
المثال فيه فقال اذا باع من آخر عبداً بالفي درهم ثم قال البائع المشتري قبل نقد الثمن اعنق عبدك
عنه بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دالة النص الذي ورد في حق زيد من رقم بنفسه قد سئل البائع باقتل
ما باع قبل نقد الثمن بوجوب ان لا يجوز والامضاء يدل على الجواز فتخرج الدلالة على الاقضاء قال في انا
قلنا انه دلالة لان الحكم في حق غير زيد كان بطريق الدلالة ولكن هذا غير مستقيم لان من شرط المعارضة
تساوي المحتين ولا تتساوى هنا لان المعنى كلام الامر والدلالة ثابته بالاثبات في تعارضان
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لتخرج الدلالة على المعنى فانهما لوصفاً بالبيع في هذه
الصورة لا يجوز البيع ايضا بل لان حجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نفس اياه فلا يخفى
هذا نظير معارضة الدلالة بالمعنى قوله ولا عموم له عندنا اعلم ان المعنى لا يقبل العموم عندنا
وقال الشافعي يقبل العموم لانه ممزول النص حتى كان الحكم الثابت به كالثابت بالنص من القياس
يجوز فيه العموم كانه النص ولانه مذكور شرعاً فكان كما المذكور حقيقة كما ان الميت حكماً وهو المرتد
اللاحق بدار الحرب كالميت حقيقة في حق الاحكام وقلنا العموم من عوارض الاقضاء وهو غير ملحوظ
حقيقته فلما يجوز فيه العموم وذلك ان ثبوت الحاجة والضرورة والثابت بالضرورة يقدر بقدرها ولا حاجة
الى اسات صفة العموم وهو كالميت لما آتت تناولها الحاجة يقدر بقدرها ويوسد الدمق فيمورا
ذلك من اجل التداول الى الشيخ والمقول لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عام بنفسه عن الزكية
يظهر حكمه في تناول وغير مطلقاً واذا كان كذلك فاذا قال ان اكلت فبدي حر ونوى طعاماً دون
طعام لا يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل في حق فالتلفظ به من الاكل

جمل

ولم يدل ذلك على اباية الظلم في غيرها وحكي عن النبي انه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم
 محصورا بعدد ايضا كخبر الربا فاذا كان محصورا فذلك يدل على نفي الحكم في غيره لان في اثنان الحكم
 في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن
 في الحل والحرم بلا جزاء فان ذلك يدل على نفي الحكم فاعدا المذكور والصحيح انه لا يدل لما ذكرنا
 وذكرنا العدد لبيان ان الحكم بالنص ثابت في العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم في غير المذكور
 انما سبب بطلان النص بالنص فلا يوجب ذلك العدد المنصوص وذكرنا بعض النسخ لو كان التحصيل باسم
 العلم حجة في غير المسمى كما ذكرنا في الخصم لكان ملزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كقول القائل
 ظاهره انه يوجب بطلان هذا الى ان غير زيد ليس موجودا وفيه انكار وجوده الصانع وان غير محمد ليس
 برسول وفيه انكار الالهة المتقدمين وكل ذلك باطل فكذلك ما نودي الله قوله ولا استدلال
 منهم اي من الانصار هذا جواب عن كلام الخصم بغير الاستدلال من الانصار على انحصار الحكم على الماء
 لم يكن لما يوجب الخصم من الاله النصيب بل بلام المفردة المستفردة بالجنس عند عدم المعهود الموجه
 بالانحصار وادرك في بعض الروايات الاحاديث من المذهب وبعضها انما الماء من الماء فان ذلك يجب
 بالانحصار بالانحصار لا لانه لما دلل الدليل على وجوب الانحصار من الحيض انما هو في انحصار
 فيها وادرك ما سئل بالمتن في هذا كان ينبغي ان لا يحجب الاغتسال بالاكتسال لعدم الماء لكن الماء
 منه ثابت بتدبيره لان الماء مع ثبت عيانه وحرمة دلالة فان النقاء الختاميل وقوارى الخفيف لما كان
 سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فثبت ان وجوب الاغتسال في
 الاكسال مضى الى الماء ايضا وكان هذا مما لا يوجب العلم وهذا هو قول الشيخ وعندنا في ذلك
 الى اخره وانما فائدة التحصيل في عظيم المذكور وتفضيله على غيره وانما مل المتنبطون في عملة
 النص فينبطون الحكم في غير المنصوص من المواضع لينا لادرجة الا جهاد وشوابه وهذا لا يحصل اذا
 ورد النص عاما متناولا بالجنس كما ذكرنا في الامية رحمه الله قوله ما حكم الا المضيف الى اخره لا خلا
 ان المعلق بالشرط مقدم قبل وجود الشرط ولكن هذا لعدم عندنا هو المعلوم الاصل الذي كان
 قبل التعليق وعند الشافعي مؤثبات بالتحليل مضى الى عدم الشرط فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال
 وكذا الحكم اذا اضيف بوصف خاص ان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف يخص بالنص كقوله عليه السلام

في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله
 البديون الذين اسلموا فانه وصف يعم البنيين اجمع يدل على وجود الحكم عند وجوده على انشاء الحكم
 عند عدمه كما في الشرط حتى لم يجوز هذا بقية قول الشافعي اي لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند
 طول الحرية ونكاح الامة الكتابية لغوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع
 منكم طولا ان ينكح المحصنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرمة فما ملكت ايانكم من ثباتكم
 المونات اي فليكن مملوكة من الامة المسلمات والطول الفضل والغنى والثقات الشابات والشابة
 وسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كافرين لانهما لا يؤقران توقيما للبار برقيهما فالله تعالى
 لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرية وتيدا للفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز
 عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة عند وجود طول الحرية والنكاح الامة الكتابية
 وان لم يوجد طول الحرية لغوات الوصف قوله وحاصله الى اخره اي حاصل ما قال الشافعي او
 حاصل الاحراد والشان ان الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
 لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم مطلقا لاسم كما انه
 لولا الشرط لثبت الحكم في الحال فظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط فالحق به واعتبر اي اعتبر الشافعي
 المعلق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب وعندنا منع السبب عن الاعتقاد على ما سنبينه هو
 يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق بل ينفعه
 من الوجود لانه قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما وانما يؤثر في حكمه بمنع من الثبوت فانه
 لولا التعليق لكان الحكم ثابته الحال لا يركى ان في قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما مؤثبات بدو
 الشرط وهو علة تامة بنفسه لكن عدم حكمه لمكان الشرط فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب
 كالقاجيل والاضافة وكشرط الحياة في البيع فانه يمنع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعبره بالعليق الحس
 فان تعليق التبدل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط
 فدل التعليق والتحصيل بالوصف على انشاء الحكم عند عدمها والا لم يكن لذكرها فائدة وتعليق
 احاد الفقهاء والبلغاء وتخصيصهم بغير فائدة تمتنع بتخصيص الشارع وتعليقه اولى قوله
 حتى ابطال اي الشافعي رحمه الله بعلق الطلاق والعتاق بالملك ان قال لاجنبية ان تزوجت فان

المؤمنة م

طالق او قال ان تزوجت او كلما تزوجت او قال ان اشترت عبدا فهو حرا او قال العبد الغير ان اشكر
فانت حر كان هذا كله باطلا عنده حتى لا يقع الطلاق والعقاق عند التزوج والشرع هذه الايمان بحال
لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لا انعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا انعقاده من شرط
الملكية المحل لتقرر السبب ثم ساخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لم يبق الا ان
لاجنبيه ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لم يقع شيء وجوز اي الشافعي
الكثير بالمال قبل الحنف في كفارة العين بان اعتق رقبته او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنف جازعده
لان العين سبب الكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فتقال كفارة العين لان الحنف شرط وجوب ادائها
فكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم مؤخر الحكم الى حين وجوده عند
الما قبل فكون نفس وجوب الكفارة ثانيا قبل الحنف لوجود سببه فجوز ادائها بخلاف الكفارة بل الصوم
حنث لا يجوز تعجيله قبل الحنف عند لان المال يغاير الفحل فجاز ان ينصف المال بالوجوب ولا يشترط
ادائه كانه الثمن الموجب فاما الصوم فلا محتمل الفصل بين وجوبه وجوب ادائه لان الصوم افعال معلومه
وادائه عين تلك الافعال فاذا تأخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب مشتق
قبله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول وهذا
قاعدة يقيد الشيخ الكفارة بالمال قوله وعندنا المعلق بالشرط الى اخره اعلم اننا نقول او لا انسلم ان
الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلم وهو على درجات وقد يكون بمعنى الشرط وقد
يكون اتفاقا ومواد في درجاته وذلك لوجوب العلم عند العلم بلا خلاف ولهذا لم يجعل الشافعي وصف
الايمان في قوله ان ينكح المحضات المؤمنات معتبرا في شرط الجواز حتى جعل طول الحرمة الكتابية مانعا
عن جواز نكاح الامة لانه ذكر على سبيل التشريف على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى
العلم بان كان مؤثرا كما في قوله تعالى والزاني والسارق فان وصف الزنا هو المؤثر وجوب الحد لا يدل
عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلم لا يوجب عدم الحكم بالاتفاق اذ لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم
الوصف الذي هو معنى العلم لا يدل على عدم الحكم اذ لم يثبت اختصاصه به وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط
لا يدل عدمه على عدم الحكم عندنا كما لا يدل عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان اثر التعليق عندنا في منع
السبب عن الانعقاد لا في حكمه وذلك لان التعليق اي الشرط دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه

هو المذكور دون غيره فحال من السبب والمحل لم يتصل السبب بالمحل فلا انعقاده سببا لانه جعل قوله
انت طالق جزءا لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة ما يرتبط بوجوده بوجود الشرط كما في قوله ان
تكلمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما قبل اكرامه فكذلك هنا لما جعل التعليق
جزءا للدخول كان التعليق معدوما قبل وجوده فكافي عدم وقوع الطلاق لعدم التعليق لعدم الشرط
ولان الشرط تصرف من المتكلم فتوثر في اختيار المتكلم وهو المطلق دون وقوع الطلاق لان وقوع
الطلاق امر جبري لا اختيار للعبد فيه بعد انعقاده ولا معنى لتوهم انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى
جعله معدوما بالتعليق لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل
وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا يصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها
وكان ينبغي ان بلغ العلم متصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان موجعا لوجود الشرط جعلناه كلاما
محييا له عرفيا ان يصير سببا حتى لو علقه بشرط لا يبرح وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لفا ايضا كما قال
انت طالق ان شاء الله وتبين بهذا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط لانه يصير بخير في حال
وجود الشرط فان قيل اذ اعلق العاقل طلاقا واثمة بالدخول ثم جئن فدخلت الدار تطلق ولو تجرد
في هذه الحالة لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تخييرا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه
والتخيير انما لا يصح منه لعدم اعتباره كلامه شرعا فاذا كان هذا تخييرا بكلام صحيح شرعا علم في حقه ايضا
واذا ثبت انه تخيير حال وجود الشرط فيواري للموقع وجود المحل عند وجود الشرط وهذا خلاف شرط
الخيار في البيع فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا محتمل الخطر
لانه من قبيل الاثبات وهي لا محتمل الخطر لانه يودي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطرتا م فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شروط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان
الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظيرا لكل الميثة حالة المخصة فيقتدر بقدر الضرورة
وهي يدفع بجعله داخلا على الحكم لان حكمه ما محتمل التأخير فكان في جعله داخلا على الحكم تقييلا للخطر
مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعقاق ونحوهما فمحتمل التعليق بالشرط
فوجب ان يجعل الشرط داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تخليقا من وجه دون وجه والا
هو الكمال في كل شيء وقيل في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان بثوت الشرط في البيع بكلمة

على ان اذعى المستعمل فيه فقال بعقل على اني بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف
كلمة التعليق فانك اذا قلت اذورك ان زرتني كنت معلقا بزيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت اذورك
على ان تزورني كنت معلقا بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون بزيارتك سابقا على زيارته على هذا اجماع
اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع
وثبوت به فينقذ البيع سابقا ثم ثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان
ذلك حكم الخيار في الشئ قوله والمطلق محل الى اعم اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة حيث
هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في الموصول وهو معنى قولنا اشترى المطلق هو المتعوض بالذات
دون الصفات لا باللفظ ولا بالانبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زائدة احبا بالنفي او بالانبات
وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعوض للكثرة
المبهم والخاص هو الدال عليها مع التعوض للوحدة والمطلق ليس متعوضا لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا
وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص والمطلق ثم المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه
ما هو المراد من المقيد عند الشافعي سواء كان في حادثة واحدة او في حادثتين وذلك لان الشئ الواحد
لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولان المطلق ساكت والمقيد ناظر فكان المقيد دلي الاثر
انه حمل نفس الزكاة المطلق من صفة الصوم اعني قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على نفس مقيد
وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاه وكذلك نفس الشهادة اعني قوله تعالى واستشهدوا
شهودين من رجالكم محمول على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم بالاجماع وكذلك
اذا كانا في حادثة شين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايان
بقوله تعالى فتحو ربقة مؤمنه وكفارة الظهار واليمين غير مقيدة بالايان فاوجب صفة الايمان في جميع
رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف بحرى مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه
لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحريمه تكفير مشروع للستر
والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة حميدة وهي القرب الى الله تعالى بتخليص
عبد مؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات الا ان كان تقييد الايدي بالمواخات في
الوضوء جعل تقييد اذ التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين قوله والطعام في اليمين الى

لم

الى آخره هذا جواب عما يرد نقضا على الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حلالها على اليمين
مع ان الكل جنس واحد فقال ان الطعام الثابت في كفارة اليمين انما لم يثبت في القتل لان الشافعي
بين هذه الاشياء ثبات بالاسم العلم وهو عشرة مساكين والنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوعد
ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان قدرته
المعدوم محال وانما خص طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي قوله وعندنا
لا يحمل المطلق الى آخره اي عندنا لا يحمل المطلق على المقيد لانه حادثين ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا
حكيتين ولا يثبت الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلمة وان كان ذلك حكم واحدة حادثة واحدة
فان ذلك مخالف للروايات اجمع مثل روايه العقوم والاسوداء وبسوط شيخ الاسلام خواصر رازة و
بسوط نفس الامر والميزان وشرح التاويلات وقوله وان كانا في حادثة واحدة يشي الى انه لا يحمل
في حادثين بالطريق الاولى والدليل على ذلك قوله تعالى لا تسألوا عن شيئا ان تبدلكم تسوكم يعني عن
السؤال عن المسكوت والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد لتعدي حكم المطلق
مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهى عنه فلا يجوز ولان الاطلاق امر مقصود كالتمديد فان الاطلاق
ينبئ عن توسعة الاحكام وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبئ عن التضييق والتشديد فعند امكان
العمل بما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه في الحادثين يمكن العمل بهما لجواز ان يكون التوسعة
مقصود في حادثة والتضييق مقصود في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكيتين
لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل مقصودا في اخرى تلك الحادثة فلما لو كانا في حكم
واحدة حادثة واحدة فلا يمكن العمل بما يجب التحذرونه فلذلك حملنا الصيام المطلق على التتابع في
قوله تعالى فصيام بلثه ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود وعلى الله عنه فصيام بلثه ايام متتابعات
لان قراءة لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد
في حادثة واحدة وهي كفارة اليمين والصوم الواصل لا يتصور ان يكون متتابعات غير متتابع في حالة
واحدة ولانه لو تحمل يلزم عليه صوم ستة ايام ثلثة متتابعة وثلثة غير متتابعة بالفواتين وهو
خلاف الاجماع فوجب الحمل لا محالة وهذا القول لا يخفى الا ان يكونا في حكم واحد الى آخره قوله وفي صد
الفتور ورد الثقلان وهو قوله عليه السلام اذ واعن كل حر وعبد مطلقا وقوله عليه السلام اذ واعن

ثاني

محمي

كل حي وعبد من المسلمين فوجب الجمع اي يجب العمل بهما لانه لا مزا حجة في الاسباب لاذ يجوز ان يكون
شيء واحد اسباب متعددة شرعا كما ملك فانه ثبت بالبيع والهبة والموت وقوله لا نسلم ان القيد
بمنزلة الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط يعني قوله ان القيد بالوصف بمنزلة التعليق
بالشرط غير مسلم على الإطلاق كما سئل عن سئل انه كذلك فلا نسلم ان الشرط يوجب النفع ايضا لما ذكرنا
بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء في الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شيء
بحق ما لا عدم اخر لان عدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع واذا لم يكن عدم حكما شرعيا
لم يثبت تقديره الى الغير ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط وانه يمكن تقديره لكن لا نسلم الاستدلال
به على غيره يعني لا نسلم انه ثبت النفي في غير محل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى
الذي بينهما تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثبتت في السبب والحكم صورة ومعنى اما في السبب صورة
فظاهر لان الظاهر واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل غير حق من اعظم الكبائر فلا يكون من معنى
الجنابة فنه كالظاهر واليمين وآما في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحريم والصوم على الترتيب
مقتصر عليهما وحكم الظاهر وجوب التحريم والصوم والاطعام وهذا مفارقة لاول وكذا حكم اليمين في
البوئم الكفاية على تقدير الحث باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلثة ايام وهو مفارقة لحكم القتل ايضا
واما معنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان الطعام مدخل في الظاهر وعند العجز والتحريم ثابت في
الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى عمد العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبتت المفارقة
بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر في الاستسار والامتناع للناس في هذه المسئلة من وجوه لان
الحواشي كلها منصوص عليها فلا تقاس بعضها على بعض ولان الناس يوجب زيادة على النص وهذا لا
يجوز عندنا ولان كما لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى انبات قدر الكفاية لان الوصف زبادة
معنى كالتقدير فلا يجوز ان يثبت بالقياس كالتقدير قوله فاما قيد الاسامة الى اخره جواب عما يرد
عليها وهو ان قيد الاسامة في نصوص الزكاة مثل قوله عليهم في خمس من الابل الاسامة شاه مع اطلاق
قوله في خمس من الابل شاه والعدالة اي في نصوص الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل
منكم مع اطلاق قوله تعالى واشهدوا وشهيد من من حكمه يوجب في الاطلاق عنكم وفدا نكرم ذلك فقال
فاما قيد الاسامة والعدالة اي في نصوص الزكاة والشهادة لم يوجب نفي الجواز بدون عندنا بل

الصوم

الحكم

المعروفة وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والمحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة وما روى عن علي رضي
الله عنه في البقرة كل ثلثين بيع وفي الاربعين مسنة وليس في العوامل شيء الاطلاق والامر بالثبوت في ثبوت
القاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فيه واطلبوا بيان
الامر وانكشف الحق فالحققة ولا تعمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق قوله وقيل ان القرآن في النظم الى
اخره قال بعض اهل النظر ان القرآن في النظم اي الجمع من الكلامين حرف الواو يوجب القرآن بينهما في الحكم
خلافا لعامة العلماء وصورتهم ان الواو متى دخل من حملين تامين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف
عليها في الحكم المتعلق بها حتى قالوا في قوله تعالى امموا الصلاة واتوا الزكاة تسقوط الزكاة عن الصبي كسقوط
الصلاة عنه بحققتا المساواة في الحكم والمعطوف اذا كان ناقضا تشارك المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا
بلا خلاف فيسكواف ذلك بان الواو للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التسوية ولهذا اذا
كان المعطوف متعديا عن الخبر تشارك المعطوف عنه في خبر وحكم وكذا اذا كانا كلامين تامين لا يرى ان
القرآن في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حروبى على اطلاق
والخبر جميعا بالشرط وان كانا تامين فكذلك كلام صاحب الشرع وتسكت العامة بان عطف الجمل على الجملة
لا يوجب الشوك في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لان في انبات الشوك جعل
كلامين كلاهما واحدا ومن خلاف الاصل فلا يصح راليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة واختارها الى
الخبر فوجب عطفها الشوك في الخبر وهذه الضرورة عرفت في الجملة الكاملة فلا يثبت الشوك وهذا
معنى قول الشيخ لان الشوك انما وجب الى آخر قوله الا فاما مقتضى اليه هذا استثناء من قوله ان عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشوك او من قوله فاذا تم بنفسه لا يوجب الشوك اي اذا تم المعطوف بنفسه لا يوجب
الشوك الا فاما مقتضى اليه كانه قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حروبى وعبدى حروبى
كان تاما انقاعا لكنه ناقص تعليفا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر ط
على حدة فصارت ناقصة من حيث الغرض وقد عطف على المعلق بالشرط فيثبت الشوك في التعليق لا انقاعه
اليه فان قيل قد ثبت في قرآنين علم المعاني ان رعايته الناس ببن الجمل بشرط حتى لو قال قابل زيد منطلق
ودرجات الجمل بلون وكتم الخليفة في غاية الطول والقدرة شبيه بالادنى عند مسخرة فدل ان القرآن
في النظم يوجب القرآن في الحكم يحصل للناسب فكذا نحن لانكروا ان الناسب من محسنات الكلام ولكننا ننكر

اوجب

استفهاما كان او خبرا فاذا قال لا خير اليك الف فقال بلى يكون اقترارا ولو قال نعم فبني
ان لا يكون اقترارا ولو قال كان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقترارا لما ذكرنا ولو قال بلى فبني ان
لا يكون اقترارا لانه لا يستعمل اللفظ بهذا المعنى لكن بحسب اللغة لا فرق بين نعم وبلى
في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقترارا حتى الزم القاضى المال في الجمع تقليبا للعرف على اللغة
اليه اشيرة المنقذ والاربع ما خرج الجواب وزاد على قدر الجواب كالمدة الى الغداء قال واذا
ما تعدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فبعدى من صور الخلاف فعندهم يقتيد بالغداء
المدعو كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدأ ولا يعلق بالكلام الاول حتى لو تعدى اليوم في منزله او
في موضع آخر بحث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبا زاحما والغاية الزيادة ولو جعلناه مبتدأ
كان على عكسه فكان اول لان الاصل العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال مبطن يكون الكلام
صحيحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح وما ذهب
اليه المخالف من التقييد باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك العمل بالدليل ثم ان عني به الجواب ضد
ديانه لانه مع الزيادة محتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وقيل
ان العموم في الاقسام الاربع ثابت لان قوله نعم وبلى عام لا يهاجمه من حيث انه يصلح جوابا بالانواع
من الكلام فعند ذكر السبب يعلق به وكذا قوله عليه السلام فسجدت له وقوعه للدلالة او لقضاء
المتروكة او لشيوع زيادة في الصلاة او للسهولة فلما نقل السبب يخص به وعموم القسمين الاخرين
ظاهر لان المصدر الذي حل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي وكذلك الخلو عن مكلفه الاول
ان هذا يقسم لما يخص بالسبب ولا يختص سوار كان عاما او خاصا وانما فصل الكلام لبيان محل
النزاع وهو ان العام يخص بسببه **اولا قوله** وقبل الكلام المذكور الى اخره حكى عن بعض النسخ
تخصيص العام بغيره من المعكلم ويجعل ذلك كالمذكور حتى قالوا الكلام المذكور للمرجع او الذم كقوله
تعال ان لا يبرار في نعيم وان الفجار في عذابهم وكقوله تعالى والذين يكرهون الذم والفضة لا عموم
له وايضا التعليل في وجوب الزكاة في الحال وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكثر الذم والذهب
والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا خاص لان اللفظ دال على العموم وليست لالتهما
على المخرج والذم مانع عن لالتهما على العموم لانه لا يخافه فم كغيره **قوله** وقيل الجمع الى اخره

خرج

حده

لكن

اخره نقل عن زفران الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد قال لان حقيقة
الكلام هذا فان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد منهم فولا حقيقة الكلام لا ترى ان
الاضافة لو جعلت بصيغة الفرد ثبت في كل فرد الحكم الذي هو موجب تلك الصيغة نحو قوله
خذ من اموالهم صدقة وعندنا هذا فاسد وهو من جنس القول بالمسكوت لان المنطوق مقابله
الجمع بالجمع لا مقابله الجمع بكل فرد من افراد الجمع ولكن مقتضى هذه الصيغة مقابله الاحاد بالاحاد
وكما بالله تعالى شهد به قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا ثيابهم والمراد ان
كل واحد جعل اصبعه اذنه لانه اذا ان الجماعة واستغشوا ثوبه وهو معلوم ايضا من مخاطبة
الناس فان الرجل يقول لبس القوم ثيابهم وربوا دوابهم نفهم من ذلك ان كل واحد لبس ثوبه
وركب دابته ولهذا قال محمد في الجامع اذا قال لا حراطين له اذا ولدنا ولدتين فانه مطلقا
فولدت كل واحدة ولدا مطلقا وكذا اذا قال لا ف دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة
منهما دارا فهما مطلقان ولا يشترط دخول واحدة منهما في الدارين جميعا لما قلنا **قوله**
وقيل الامر بالشئ الى اخره اختلف العلماء يعني الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب في حكم
الامر والنهي في ضد ما اى ضد المأمور به والمنهى عنه اذا لم يقصد الضد بامرا ونهى فذهب عنه
اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد
كالامر بالايمان بنهى عن الكفر وان كان له اضداد كالاقرار بالقيام فان ضده القعود والسجود
والاضطجاع ونحوها يكون نهيا عن كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وآما
النهي عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد بانفاقهم كالنهي عن الكفر بالايمان وان كان
له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالكل وعند بعض اصحابنا وآما
اصحاب الحديث يكون امرا بواحد منها غير عين وهذا بان الاختلاف بين اهل السنة
وآما المعزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهى ان يكون امرا
بضد النهى عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يرجح حكاية ضدها نسبيا اليه فذهب ابو هاشم
ومن تابعه الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه والمية ذهب الغزالي وامام الحرمين
وذهب بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى انه لو جرح حرمته ضده وقال بعضهم يدل على حرمته ضده

هذا القول المضاف الى جماعة

وقال بعضهم بسفي حرمه ضده وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده وخيار المصنف والقاضي ان
 وسمي الامم ونحو الاسلام وصدور السلام ومن ما يعم انه يقتضيه كراهة ضده وذكر صاحب التواط
 وسمي الامم وايوا البسر وعبد القاهر البغدادي ان المسئلة مصونة فيما اذا كان الامر بوجوب النور
 فاما اذا كان على التراخي فلا يظهر المسئلة هذا الظهور ارجحت العامة بان الامر بوجوب الايمان والبلغ
 الوجه فكان من ضرورته حرمة التوك الذي هو ضده واحرمة حكم النهي فكان موجب النهي عن ضده
 بحكمه وسواء في ذلك ما يكون له ضد واحد وضاد فاما النهي فلا عدا من النهي عنه بالوجه
 فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام النهي عنه الا باثبات ضده فكون النهي امر بضده وان كان له اضداد
 لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميعها لا يمكن اثبات الامر بضده واحد
 ايضا لان بعض الاضداد ليس له من البعض وقال بعضهم يجعل امرا بواحد منها غير من لانه لما
 امر بضده ضده محقق حكمه ولا يمكن تحققة الا بترك النهي عنه الى ضد واحد ثبت الامر بضده واحد غير
 عين والامر قد ثبت في الجوهول كما في اضداد الكفار وان ارجحت المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي
 خلاف الاخر صيغة وموظا هو وجع لان الامر للطلب والنهي للنبذ فلو كان الامر نهيا عن ضده والعكس
 لصار الامر نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا والنهي امر او محال وبان كل واحد منها ساكت عن
 غيره والسكون في مثل هذا الموضع لا يصح دليلا لان الامر لا يدل على ثبوت موجب وهو الطلب فيما يتناول
 الا بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلا يدل على ثبوت مالم يوضح له وهو التحريم فيما يتناول له كان
 وذكر ابو المعين في التبصرة ان عندنا الامر بالشئ نهى عن ضده وعلى القلب ان كلام الله تعالى واحد وهو
 بنفسه امر ما امر ونهى عما نهى فكان ما امر بالامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى
 هذه العبارات ولما صيغ محضوصه وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا عكسه ولا شك ان
 المأمور به منهي عنه وضد النهي عنه فامورنا حلفت عباداتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى
 العكس انه يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب منهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ فيسكن في ان بانه واجب حرمة
 الضد ما تمسكت به العامة الا انه قال فاما لم يكن جعل الامر نهيا صيغة وعلى العكس جعل كل واحد حجة
 في ضدها اضيف ضدها اوجه فما اضيفا له ضده محقق حكمه ومن اختار لفظ الدلالة قال المالم يكن
 بد من القول بحرمه الضد ولم يكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابته بطريق الدلالة اذا الصيغة يدل على الحرمة

وزعم بعضهم

وان لم يكن من وجوباته ومن اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال ثبت هذا النفع من النهي
 وهو البات في ضمن الامر اقل ما ثبت به اذا ورد مقصودا لان البات ضرمة الغير لا يكون مثل
 الثابت بنفسه مقصودا فيثبت به الكراهة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ان النهي البات بالامر
 بطريق الضرمة والامضاء والضرمة تندفع بانثبات الكراهة دون الحرمة قوله في معنى سنة واجبة
 اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب قوله وقادة هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يصفى
 كراهة ضده ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر وانما ثبت التحريم ضرمة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل
 التحريم في الضد ثابته الا من حيث نفوت الامر اي المأمور به فاذا لم يفوت اي لم يفوت الاشتغال بالضد
 المأمور به كان الاشتغال بالضد مكرها كالامر بالقيام بعنة الصلاة ليس نهى عن القعود بطريق
 القصد حجة اذا قد تم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم ينفى به المأمور به وهو القيام لكنه
 لكن اي لكن القعود بكن لان الامر بالقيام اصفى كراهة ضده ثم اعلم ان سياق هذا الكلام ينزع
 الى ما ذهبت العامة في التحقيق لانهم ينزحون الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناء الشيخ فلا يظهر
 الخلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيئ على الفور بالاتفاق فنفوت المأمور به بالاشتغال
 بضده في اي حيز يحصل من اجراء الوقت فمحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلاة على التراخي
 بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند بضيئ الوقت بالاتفاق لان النفوت لا يتحقق قبله ويكون مكرها
 على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون مكرها اذا لم يكن الساخير مكرها لعدم تاديبه الى امر
 حرام او مكروه فالامر المطلق فعلى التراخي كالوسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيئ فلا يحرم الضد
 عندنا ويكن على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان لا يكتفى كما في الموسع وعند بعضهم يحرم الضد لفوات الامر
 به والخلاف في التحقيق يرجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور قال شيخنا رحمه الله ولم يكتف
 الى سر هذه المسئلة وقال صاحب الميزان هذا فصل مشكل قوله ولهذا فلا اي دلان النهي يقتضي سنية
 الضد فلان ان المحرم لما نهى عن لبس الخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السرير
 الحديث كان من سنة لبس الا زار والرداء اي كان لبسها مرغوبا فيه هذا النهي لانه لما نهى عن لبس
 الخيط كان عامورا بلبس غير الخيط فيثبت بهذا الامر سنية لبس الا زار والرداء لانهما ادنى ما يقع
 به القفائة عن لبس الخيط قوله ولهذا قال ابو يوسف اي دلان الامر بالشئ بوجوب كراهة ضده اذا

لم

لم يكن مغفورا لا تحرمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا يفسد صلاته لان السجود على المكان النجس
 غير مقصود بالنهي لان المهمنى غنم مات بالامر بالسجود على مكان طاهر بالا جازح والسجود على مكان نجس لا يوجب
 فوات المأمور به لانه يمكن ان يعيد على مكان طاهر يكون مكروها لا يفسد صلاته وقال الساجد على النجس
 بمنزلة الحامل له الى النجاسة والكف عن النجاسة ما عوربه في صوم الصلوة اي فرض دام بدلالة قوله تعالى وثيابك
 فطهر فاذا سجد على النجس صار حلالا لا يفسد صلاته كما لو حمل النجاسة وانما قلنا انه صار حلالا للنجاسة
 لان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا انقل بالوجه صار حلالا كان صفة لذلك الموضع بمنزلة ما
 لو كانت النجاسة بوجهه فكون بمنزلة الحامل للنجاسة قوله فيصير وجهه ضد مغفورا يعني الكف عن حمل
 النجاسة فرض دام كالكف عن قضاء الشهوة في الصوم فكما تحقق فوات الصوم بالاكل في جرم من قوته
 فكذلك الكف عن حمل النجاسة يصير فانثا بالسجود على مكان نجس فصل المشروعات على نوعين
 المشروع وهو ما جعله الله تعالى شريعة لعباده اي طريقا يسلكونه على نوعين عزمة ورخصة فالعزمة
 لغة القصد المؤكد والرخصة لغة اليسر والسهولة وفي الشريعة العزيمة ما مواصل من الاحكام غير
 غير متعلق بالعوارض والمراد به ما ثبت ابتداء بآيات الشريعة حقاله وقوله غير متعلق بالعوارض
 بيان لاصالتها لانه قيد ودخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالنكاح كالحرامات
 وسميت الاحكام الاصلية عزمة لانها من حيث كانت مشروعة ابتداء وحقا لصاحب الشريعة وكان شرعا
 واجب القبول كانت مؤكدة والرخصة اسم لما يبنى على اعدا العباد كالاذن باجاء كلمة الكف
 على اللسان عند الاكراه وتيل العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا حكمه انه الهتنا
 ونحن عبيده والرخصة ما تقدر من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف قوله وهو اربعة انواع
 اي ما هو الاصل منها وهو العزيمة اربعة اقسام قيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا تخلو من
 ان يكفر جاحدا او لا الاول هو الغرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا الاول هو الواجب
 والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة او لا الاول هو السنة والثاني النفل ويدخل في القسم
 الاخير المباح ان جعل كمن الغنايم قوله فريضه الى آخره الغرض لغة القطع والتقدير وفي الشريعة
 هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايان والاركان الاربعة وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج
 وحكمه اللزوم علما اي حكم الغرض حصول العلم القطع بثبوته وتصديقا بالقلب اي بحب اعتقاده حقيقته

المباح

لثبوت دليل قطعي وجب عمله بالبدن حتى يكفر جاحدا ويفسق تاركه بلا عذر الا ان يكون تاركا على
 وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر فان الاستخفاف بالشروع كقولهم وواجب الواجب ما خذ من
 الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني وان كان موجبا للعمل اولانه ساقط على
 المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الغرض فانه لما ثبت علمه قطعا
 يتحمله باختياره وشيخ صدره اولانه ما خذ من الوجيب وهو الاضطراب سمي به لتزده واضطرابه
 في ثبوته وفي الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل في شبهة مثل تعين الفاتحة وصدقة الفطر والحق
 ونحوها وحكمه لزوم العلم لا علما على اليقين اي يجب اقامته كاقامة الغرض لكن لا يجب اعتقاده لزومه
 قطعا ولهذا لم يكفر جاحدا ونفق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العلم بالواجب فاما ان
 تركه مستخفا يا خيرا الاحاد بان لا يرى العلم بها واجبا متناقلا لها او تركه غير مستخف ولا متناقلا
 في الاول يجب تفصيله لانه اذا اخبر الواحد فذلك بدعي وفي القسم الثاني لا يجب التفصيل ولا يفتق
 لان التاويل سيرة السلف والخلف في الغرض عند القارض وفي القسم الاخير يفتق فلا يفتق
 ثم الشافعي انكر التفارقة بين الغرض والواجب وقال هما متراد فان تخصيص الغرض بالمقطع والواجب
 بالمنظون تحكم لان الغرض لغة هو القدر سواء كان مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب وهو اللازم
 او الساقط سواء كان مقطوعا او مظنونا ونحن نقول انه ان انكر كونها متباينين لغة فلا معنى لما بينا
 من بيان معنى احدهما الاخر وان انكر التفارقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل فكذلك لان
 التفارقة بين ما ثبت بدليل قطعي وبين ما ثبت بدليل ظني ظاهرة لان ثبوت المدلول على حسب الدليل وقوله
 تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد لاننا نخص الغرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار
 معنى السقوط على الوجه الذي بينا فاني يلزم التحكم قال الفيزيائي خض اصحابي حنيفه اسم الغرض على ما قطع
 بوجوبه واسم الواجب على ما ثبت ظنا ونحن لا نكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا نجح في الاصل
 بعد فهم المعاني قوله وسنة السنة لغة الطريقة والطريق يقال سن الماء اذا صبه حتى جرى في
 طريقة وفي الشريعة الطريقة المساوكة التي سلكها رسول الله او غيره ممن هو علم في الدين من غير
 انقراض ولا وجوب وحكمه كذا قال شمس الامة حكم السنة هو الاتباع لانه ثبت بالدليل ان الرسول عليه
 السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع خال عن صفة الغرض والوجوب

الوجيب

ادركه

الا ان يكون من اعلام الدين نحو الاذان وصلاة العبد والصلاة بالجماعة فان ذلك معنى الواجب في حكم العمل
ولهذا استوجب تاركها اساءة اي ملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى قوله الا ان السنة
هذا استثناء منقطع بمعنى لكن اي لكن مطلق لفظ السنة لا يفسر باختصاص سنة رسول الله اذ المراد بها
في الشريعة طريقة في الدين اما لرسول الله وغيره ممن هو علم في الدين وعند الشافعي مطلقة متناهية
سنة رسول الله فقط لانه لا يرى تقليد الصحابي بمعنى اذا قال الراوي من السنة كذا فعند عامة اصحابنا
المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول وعند الكرخي والقاضي اي في ذلك
ونحو الاسلام ونحو السنة ومن تابعهم من المتأخرين واي يكر الصبر في من اصحابه الشافعي لا يجب حمله على
سنة الرسول الا بدليل وكذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا تمسكوا به ذلك لان لفظ
السنة يطلق على طريقة غير الرسول من الصحابة فان الصحابة قد سئلوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه
جلد رسول الله في الخراجين وجلد ابوبكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي قال عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث والسلف كانوا
يطلقون اسم السنة على طريقة ابن كروم وعمر وحكي عن الشافعي انه قال اذا قال ما كالتسنة عندنا او
يبلون كذا يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ
السنة على طريقة الرسول عليه السلام فلا يجوز تقييده بطريقة الا بدليل واجتج الفريق الاول بان الرسول
هو المعنى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنة كما لو قيل هذا الفعل طاعة لغير
الاعلى طاعة الله ورسوله واما اضافتها الى غير الرسول فجواز لا يقتضيه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل
عند الاطلاق على حقيقة دون مجاز وما ذكرنا من الحديث والاطلاق لا يلزمنا لانا لا نذكر جواز اطلاق
هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع السقيفة وانما يمنع ان نمنع من حطقة غير سنة الرسول وقولهم اللفظ مطلق
فلا يجوز تقييده بغير دليل ولنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول او بطريقة غيره فقيده بطريقة الرسول
اول لما ذكرنا وارجح صاحب الميزان هذا القول قوله ومي الى السنة نوعان احدهما سنة الهدى بمعنى سنة
اخذها من تكبل الهدى اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية واساءة والاساءة ذنوب الكراهية وذلك
مثل الجماعة والاذان والاقامة والسنن الرواتب ولهذا حال محمد في بعضها انه يصير شيئا بالقول في
بعضها انه ياتى به وفي بعضها بحقيقة القضاة ومي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا ائتمرت

وهو
م

اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امرها بها فان ابوا قوتلوا بالسلاح عند محمد كذا الفرائض والواجبات
وقال ابو يوسف المقابل بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤد بكون على تركها
ولا تقابلون فقامتها ومن الفرائض والواجبات ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاحرام على تركه
استخفاف بالدين فقاتلون على ذلك كذا في المبسوط وزاد في النوع الثاني من السنن الزوائد وهي
التي اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهية ولا اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده ^{كنظير}
الركوع والسجود والقراءة في الصلاة وسائر فعاله التي ياتي بها في الصلاة في حال القيام والركوع ^{السجود}
قوله ونفل في اللغة هو اسم للزيادة ومنه سميت الغنمة نفلا لانها زيادة على مقصود الجهاد وهو اعلام الله
فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن المشهورة مشروعة لنا لاعلمنا ^{النفل} والتطوع كما
وهو ما ياتي به العبد طوعا من غير اجاب عليه ولا يلام على تركه والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا ^{الط}
انه ثابت على فعله ولا يعاقب على تركه قوله وقال عليه السلام اني اراهم اذا شيع في النفل يؤخذ بالمعنى
فيه ولو لم يصح يؤخذ بالقضاء عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان النفل كاشع غير لازم
قبل الشروع وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا يغير بالشروع الا يرى انه بعد الشروع
نفل ولهذا سادى بنيم النفل ولو ائمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صوم النفل صحة الخلوة
عندكم وبماح الا فطار بعد الزيادة ولو صار واجبا لما ثبت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان يكون
مخير في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء حقيقة للنفلية واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له تركه بطل المؤكد
ضمنا فكان بطلانه امرا حكما لا بضعة فلا تضمن بالقضاء كمن شيع في صلاة او صوم مظنون فانفسه
لا يجب عليه القضاء لان السطال ان ضمني ولا معنى لاعتبار الشروع بالنداء لان النذر التزام بالقول وله ولله
ذلك فاما الشروع فليس بالتزام فلا يلزمه ولكننا نقول المؤدى صار لله تعالى لما اليه اي تقربا بآء
ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى في حقه ولهذا لو مات كان مثابا عليه وحق الخير محترم لا يجوز له التعرض
بالافساد فوجب حفظه وصيانته مصير صفونا علمه بالاطلاق ولا وجه الى حفظه الا بالانعام الباقي فوجب
الانعام علم ضرورة صيانته حتى الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لان ما شيع فيه عبادة فهو
او صلاة ومروءة لا يتجدي فلا يكون الموجود طاعة الا بانعام الباقي اليه ولن لنا كونه عبادة فلا نسلم
ان اذ آء الباقي شرط لبقاء عبادة لانه عرض سحيل بقاء كما وجد انقضى فلا يتصور بعد العدم

لا يصح

ولهذا لا يخرج عن كونه عبادة باعتراض الموت حتى نال به الثواب بلا خلاف بين الأمة وليس لما كان الباقي
 شوطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الاحتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال لما حصل بمصادفة الغفيل
 المحل وذلك فمأخذه من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فان وصف العبادة عنه فلا يكون مضافا الى فعله قلنا
 نحن لا ندعي ان المودى صوم او صلوة ولكننا نقول هو من افعال الصلاة على معنى الصلاة انه يصير مع غيره صلوة
 تامة فكون المودى متقدرا الى الله تعالى بهذا الفعل فكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه
 جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخرى كان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة ثبت
 الاتحاد فكان وجود الباقي شرطاً لبقائه عبادة لا لكونه عبادة فعلمنا هكذا علما بالادلة بقدر الامكان
 ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حطت
 اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا خلاف بين الأمة ايضا ان الرقعة تبطل الاعمال المقدمة وان كان
 قد اعطى لها حكم التمام وامانة اعتراض الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة في حقها الا هذا
 القدر لان الموت شبه لا يبطل على ما عرف وقولهم الاحتناع عن اداء الباقي ليس بافساد باطل لانه لما اتى بما
 ناقض العبادة فسدت الاجزاء المقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو
 وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي جعل فيه الفساد لكن قطع حبل املوكا لعلهم يتدبّل غير فسقط
 التدبّل وانكسر جعل شلغاله حقيقة وشرا وان لم يصادف فعله القتل وكذا شئ رزق نفسه وفيه ما لا يخبر
 يضمن وهو كالنذر في الشرع كالنذر في كونه موجبا للمعنى غير كالنذر اذا الجزر المودى بمنزلة المنذور
 من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المودى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية
 ولا شكر ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل بانك
 من ايجاب بقاءه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم لما وجب لصيانته ادنى الامر من هو التسمية
 ما هو اقوى الامر من هو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانته ما هو اقوى الامر من هو ابتداء الفعل اذ في
 الامر من هو ابتداء الفعل وانما كان اولى واما فصل المظنون فالقيام بما قاله زكريا الان علمنا استحسانا
 وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشرع صادف الواجب فبطلوا لان الوجوب لا يتكلم في واجب واحد ولو
 ان العبد يواخذ باخذها عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب لو شرع
 في الظاهر ثم افسده لا يجب عليه شئ بهذا الشرع والافساد فكذلك هذا قوله ورضية الى اخره لما كانت

الرضية مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة اقسام
 عرف ذلك بالاستقراء وقيل في وجه اخصارها ان الرخصة ان استعملت في موضعها الاصل فان ثبت لها
 الحقيقة فهو النوع الاول وان لم يثبت فهو النوع الثاني وان لم يستعمل في موضعها الاصل فان لم يكن
 العزيمة مشروعة في هذه الأمة فهو الثالث وان كانت فهو الرابع وهذا القسم لا يطلق عليه اسم الرخصة
 الحقيقية الرخصة قوله احق من الآخر يجوز ان يكون الفعل بفضيل من حق الله اذا ثبت اي احدهما في كونه
 حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق الله ان تفعل كذا اي انت خليف بغير احدهما اطلاق اسم الرخصة
 عليه اولى من الآخر قوله انهم من الآخر اي الحكم في كونه مجازا فاستيحى اي عومل به معاملة المباح لا انه يصير
 مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة نفاذ الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يواخذ بتلك الحرمة بالنقض
 وليس من ضرورته سقوط المواضع انتفاء الحرمة فان ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يواخذ به لا يسمى مباحة
 في حق عدم المواضع ولهذا قال صدر الاسلام الرخصة ترك المواضع بالفعل مع حرمة ثم لما كانت الحرمة
 مع سببها فامتنع في هذا القسم مع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل بغير مواضع كان هذا اعلى درجات
 الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة بحيث لا يسقط حال كانت الرخصة
 في مقابلتها كذلك قوله كالمكره اي مثل ترخص من اكره ما تخاف على نفسه او على عضو منه حتى
 فسد اختياره وانعدم رضاه باجرا وكلمة الشوك على لسانه مع اطمينان القلب فان العزيمة في
 الصبر والاحتناع عنه لان حرمة الكفر باقية لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب
 الايمان قائم لا يحتمل السقوط لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام لان
 حقه في نفسه يفوت عند الاحتناع صورة بتخريب بنيته ومعنى بز هوق روصه وحق الله
 تعالى لا يفوت معنى لان الركن الاصل قائم ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق
 بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء
 كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حاله البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق
 نفسه باجرا وكلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى واعذار دينه وصيانته
 عن الهلك كان مجا هذا شهيدا والاصل فيه ما روى ان حيلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب
 رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال

انت ايضا فلهذا وقال للاخي ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قولنا انا اصم
فأعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقله فبلغ ذلك النبي فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما
الثاني فقد صرح بالحق اي اظهره فبينما له ثبت انه ان استع عنه حتى قتل كان اخذ بالعمرة
قوله وافتاره الى اخره اكره الصيام الى الافطار واضطر اليه بمحضة يرخض له الافطار لانه
في نفسه يغتسل اصلا وحق الله تعالى يغتسل الى بدل وهو القضاء فله ان تقدم حق نفسه وان صبر
ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح فموت كان ما جردا لان الوجب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله
تعالى وفيه اظها والصلابة في الدين واعزانه الا انه اذا كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل
كان انما لان الله تعالى اباح لهما الفطر فكونا آتئين بالامتناع عن المباح حتى يموتا كما مضى
في فضل الميتة وكذا حكم الجنابة على الحوام لان حق صاحب الشئ لا يسقط بالاكراه قوله وانما
مال الغير اذا اكره على التلف قال الغير رخص له ذلك لرحمة في نفسه لان حق غيره لا يغت
معنى لا يجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان سبب الحرمة وهو ملك الغير وحكمه وهو
حرمة التعرض قايما فان حرمة التلف حاله لمكان عصيته واحتماله وذلك لا يختل بالاكراه فكان في
الصبر مقيما فرض الجهاد فكون مشا با كذا ذكر في هذا الاسلام في بعض كتبه وذكر محمد في هذه المسئلة فان
ابى ان يفعل حتى قتل كان ما جردا ان شاء الله قيده بالاستسناد دون ما سواه لانه لم يجد فيه نصا
بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار ونسأ الصلاة ونحوهما وليس هذا في معنى
لكل المسائل من كل وجه لان الامتناع من التلف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى
هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن آثما بل مشا با اخذ بالعمرة الا انه
لو تفرغ واكل يجب عليه الضمان قوله ويرك الخائف على نفسه الى اخره الامر بالمعروف مثل الامر بالصلاة
ونحوها او الناهي عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم بفوت حقه
صورة ومعنى لو ترك يغت حتى الله تعالى صورة لانه ان اعتقاد حرمة التذبات وان فعل فقتل كان
ما جردا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عمدة فكان باذلا نفسه في اقامة حق الشريعة
لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما يامرهم وحرمة ما ينهاهم عنه لا بد من ان يتكافؤوا
في قلوبهم وان كانوا لا يظهر من ذلك فكون ما جردا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين لان قلة لا يتكافؤ

لم

في باطنهم ولا في ظاهرهم فكون ملقيا نفسه في التملك من غير ان يعلم لربه اعزاز الدين فياثم
وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان اخذ بالعمرة اولى حتى لو صبر يكون شهيدا لما بينا قوله
والثاني اي النوع الثاني من الرخصة المحققة ما استيج مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب
لحكمه مع تراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حث ان السبب عام كانت الرخصة قبله حقيقة ومن حث
ان الحكم متراخ عن ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة يكال العزيمة قوله
كالمسافر اي كالفطار المسافر والمريض اللذين رخص لهما في الفطر فانه مستباح مع قيام السبب
للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ولهذا صح الاداء منها الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخي في حكمها الى
ادراك عدة من ايام اخر حتى لا يلزمها الامر بالفدية قبل ادراكها لوماتا فكانت العزيمة ادى
حالا منها في المكروه على الصوم لان الحكم هناك لم يأت عن سبب فلا جرم كانت الرخصة البينة على هذه
العزيمة ادى حالا من الرخصة المبينة على العزيمة الاولى من هذا الوجه اخذت شبهها بالمجاز لان الحكم
لما تراخي ولم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وسمى اباحة الافطار حرمة فكان شهيدا بالافطار وعثر
رضان فلم يكن رخصة حقيقة لان المجاز محدظا منها من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم الاول
قوله وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعمرة اي العمل بالعزيمة اولى لكان سببه حتى كان الصوم في
السفر افضل من الافطار وعندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان السبب الموجب وهو شهود الشهر لما كان
قائما بكامله وتأخر الحكم لنفسه بالاجل عثر ما في التججيل كالدين الموقبل كان الموقد للصوم عاملا
لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فمات رح الى التزدد فكان الاول اولى وتزدد
في الرخصة معنى لم تعين اليسر في الفطر بل في العزيمة نوع يسرا ايضا وهو يسر موافقة المسلمين فكانت
العزيمة تؤدي معنى الرخصة من هذا الوجه فكانت اولى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة
باعتبار تأخير حكمها الى زمان الاقامة وهذا معنى ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله الا ان
هذا التأخير ثبت دفقا للمسافر وفي الصوم نوع دفق ايضا فاجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت
وحملت فكان الاخذ بالعزيمة اولى كما في القسم الاول استحج الشافعي رحمه الله بان وجوب اداء الصوم لما تأخر
بادراك عدة من ايام اخرا مضى ان لا يحوز الاداء قبله كما قاله ابي بطون من الا انه ترك في حق عدم الحواز

لما حادث الواردة فيه فبقي معتبرا في حق فضليه الفطر ولما روى انه عليه السلام قال في المسافر تركه خصل
بالفطر وان صام فهو افضل له وبداء رسول الله بالصوم حتى تشكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم
افضل والاحادث في هذا الباب كثيرة قوله **الا ان يُضعفه الصوم استثناء من قوله** الاخذ بالعزيمة
اول يعني اذا اضعفه الصوم فكان الفطر اول ولو صرح بما كان انما لان الافطار لزمه في هذه الحالة
فلو بذل نفسه واقامه الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة المولى
فكان خلاف المشروع قوله **واما اتم نوعي المجاز فافهم** عننا من الاصر والاعمال تسمية ما خط عننا من الاعمال
والاعمال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب علينا وجب على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة
وخفضا بالنظر الى غيرنا فجاز اطلاق اسم الرخصة تجوزا لا حقيقة **والا صراحا** في الشافعي والاحكام المغلظة
كقتل النفس في العوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاعمال الموثقة بالزوم الفل كزاد عن المعاني وروى
ان الاصر في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة
في اليوم والليله وزكاته كانت ربع المال ولا يطير من الجنابه والحديث غير الماء ولم يكن صلاتهم حائره في غير المسجد
وحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احترامه بنا وتنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على
بابه ان وعن عطاء كان بنو اسرائيل اذا قامت قسط لبسوا المسحوق وغلوا ايديهم الى عنانهم وربما ثقت
الرجل ثرقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية بحبس نفسه على العبادة فهدى الامور
رفعت عن هذه الامه تذكيرا للبنى عليه السلام ورحمة عليهم قوله والنوع الرابع هذا وهو القسم الاخير
من انواع الرخصة ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك السبب
شروعا في الجملة فن حث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس بمقابل له ومن
حس انه بقي السبب الحكم شروعا في الجملة احدها بحقيقة فضعف وجه المجاز وكان دون القسم الثالث ولكن وجه
المجاز غالبية مما شبه الحقيقة لان وجه المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت وجه المجاز
اقوى ويسمى هذا النوع رخصة استفاضة عن ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا وذلك مثل قصر صلوات المسافر رخصة
استفاضة عن ان ياتي الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة من الاربع حتى لو فات الوقت بعضا رجا سوا قضاءها
في السفر وفي الحضر وفي قول له ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض

فليس عليكم جناح ان تقصروا شئ من القصر بلفظ الاجتياح وانه لما باحة دون الاجتياح وبان الوقت سبب
للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم لمزومه الاربع ولو ارتفع لما لمزومه كصل
الجمعة اذا اقتدى بصلّى الظهر فعمل بهما شاء وعندنا المقصود رخصة اسقاط لان السبب حقه لم يبق حوبا
الركعتين فكانت الاجزايان نافله وخطا النفل بالعرض تصدرا لمحل وانما جعلنا هاهنا كذلك استدلالا بدليل
الرخصة اي بدليل يوجب الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روى عن علي بن ربيعة الوائلي
قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيا وقد قال تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل
على ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة يصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وفي بعض
الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشياء فراجع الى الصلاة المقصورة او الى القصر والتأنيث لما نيت الخبر سمي
القصر صدقة والمصدق بالاحتمال التملك اسقاط محض لا محتمل الرد فلا يوقف على قبول العبد فكون معنى قوله فاقبلوا
صدقة فاعملوا بها واعقدوها لا يرى انه لو قال ولي القصاص من علمه لقصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من
غير قبول لان معناه الاسقاط والساقط لا محتمل الرد بالتصدق فالصدق من الله تعالى اول ان لا محتمل الرد لانه
مقتضى الطاعة وقد سمي الله تعالى الاسقاط صدقة قوله تعالى وان صدقوا خيركم واما المعنى فوجهان احدهما
ان الرخصة الحقيقية تثبت للعبد الجناح ريبا لاقدام على الرخصة وبين الاثبات بالعزيمة لان الرخصة للتيسير
وفي العزيمة نوع يسد كما في الصوم في السفر وفضل ثواب كانه الاكراه على الكفر فاذالم يكن فيه فضل ثواب النوع
يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة ويعين اليسر فيها ونما نحن في بعض اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يفتن
الا كالفضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لانه اعداد الركعات لا يرى انه لا فضل للظهر على الجوزة الثواب
ولا لظهر العبد على جمعة الحرة والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالقيم فوجب القول بسقوط الاكال اصلا والى
ان التحجير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا الله عز وجل فانه يختار ما يشاء
من غير جبر نفع او دفع مضرة فانبات مثل هذا التحجير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشك فيما هو من خصائص
الربوبية فكون فاسدا لا يرى ان الشئ تولى وضع الشواع جبرا وفوض اليها اختيارا فانما ان
يكون لنا شركة في النصب فلا ولو كان القصر اختارا للعبد كما قاله الخصم يصح كانه قال اقصر الصلاة ان شئتم
فكون تعليقا بمشيئتنا وتفويضنا ايضا النصب الشريعة لان الثبوت يصيرها فاما ابي مشيتنا كالطلاق والاعمال
المعلق بالمشيئة لا يكون ثابا قبل المشيئة فلا يجوز ايضا انه نصب الشريعة البنا لانه شركة يعود بالله من كل عمل والتحجير

من انواع الكفارات لان المكفر يحتاج ما هو الارفق عنده وايسر عليه قوله وسقوط حرمة الخمر والميتة
 الى اخره احلف العلماء في حكم الميتة والخمر والحزير ونحوها في حاله الاضطراب فقال بعضهم لا يحل ولكن مخصص
 الفعل في حاله الاضطراب بقاء للميتة كما في الاكراه على الكفر وكل مال الغير وموردا عن ابي يوسف واحد
 قول الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترفع في هذه الحالة وقاية الخلاف يظهر فيها اذا صرحتم ان فيها
 اذا حلف لا ياكل حراما فعند الغرض الاول لا يائى بالصبر بحث باكل هذه الاشياء في هذه الحالة وعندنا بحث فمسك
 الغرض الاول بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يعني يغفر له ما اكل مما حرم
 حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رجة على عباده ولان حرمة هذه الاشياء
 بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا يعدم تلك الصفات في حاله الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ومخصص
 للضرورة ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حاله الضرورة والكلام المتعبد
 بالاستثناء عبارة عما وراء المسنن فيثبت التحريم في حاله الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم في حاله الضرورة
 على ما كانت وهذا على ما ذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشروع واما على ما ذهب من قال بالحل والحرمة
 لا يعرفان الا شرعا فقال الاستثناء من الخطا بآية نصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حاله الاختيار مباحة
 في حاله الاضطراب فثبت الاباحة في هذه الحالة بالنص ولا يلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حاله الاكراه بقوله
 تعالى الا من اكره وقلبه مضطرب الا ان فانه يدل على ابا حتم لانا نقول لا نسلم انه استثناء من الخطا بل هو استثناء
 من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ما يانه فعليه غضب الامن اكره فتدفع الغضب بالاستثناء وابدل
 انفاقا عما ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة بغيرها لانه للعقل عن الاخطا والبدن عن تغلب خبث الميتة فاذا خاف
 بالاحتياط فوات نفسه لم يستغن صيانته عن بعض بنوات الكل فسقط معنى المحرم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا
 للحرمة فاذا صرحتم ان كان مضطرا دمه فبائمه فلم يكن هذه الخصه مثل سقوط الرض والاعلان بل كانت دون
 في المجازية لما قلنا واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعثا لان الاضطراب والمخض للتناول يكون الاجتهاد وعسى
 يقع التناول زائدا على قدر ما حصل به سد الرق وبقاء المهجة اذ شغل من ابتلى بهذه الحالة يعسر عليه رعاية
 التناول بعد الحاجة فانه تعالى ذكر المغفرة لهذا الفتاوت وقيل يغفور بالعفو عن اكل من غرضه من حرم من
 الاثم عند الضرورة وقيل يغفور للذنوب الكبار فكيف مواخذتنا ولان الميتة عند الاضطراب حرم بعبادتها
 يتعبدتم بقوله وسقط غسل الرجل اي وشغل سقوط حرمة الميتة وسقوط شرط الصلاة وسقوط غسل

يا شمس

الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف مع براءة الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون
 الحدث اصله الطهارة الحكيمه فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شريع للتيسير ابتداء لان الواجب من غسل
 الرجل ينادى به الا ترى انه مشروط ان يكون طاهرة وقت اللبس ان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على
 طهارة كانه ولو كان الغسل متادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح عند طهارة الحدث كالغسل ففرقنا ان
 الشئ خرج السبب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستقرة بالخف تنال سببها الحدث الى القدم
 لان ثبت الحدث في الرجل وجب الغسل ثم سبب المسح عنه الا ان اصل السبب في وجوبه الجملة كما في حال عدم التحف
 فكانت رخصة بسقاط فصل قوله الامر والنهي الى آخره قال جماعة اصحابنا وبغير اصحاب الشافعي عامة
 المستمكن ان لا يحكام الشئ سببا في ثبوت الحكم والموجب الحكم في الحقيقة والشافعي له هو الله تعالى دون السبب
 لان الاجابة الى الشئ دون غيره وبما اخبار الشيخ ان منصور رحمه الله وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم
 في المنصوص عليه بغير المنص وفي غيره متعلق بالوصف الذي جعل له واما في ثبوت الحكم وقال جمهورنا لا شعيرة
 للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف اليها فاما العبادات فلا تضاف الى الاجابات الله تعالى وخطابه متمسكين
 في ذلك بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلق تضاف اليه لاننا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات
 فتضاف الى الاسباب لانها حاصله بكسب العبد فتضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه
 بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء فاما العلامات فالواجب فيها ميثاق المال والفعل فيمكن اضافته وجوب
 المال الى السبب وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس تحل
 العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة يجوز ان يضاف ما رجع عليه الى السبب وما رجع على الولاة الى الخطاب
 حيث قيل فاقطعوا ايديها فاجلدوهم فعمل هذا الطريق يجوز ان يضاف القبا العبادات لما يلية الى الاسباب
 عندهم ايضا اخرج من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله تعالى كما ان مرجع الاشياء المحسوسة وخالقها
 هو الله تعالى وصفه الاجاب صفة خاصته لا يجوز ان يضاف الغيرة كصفة الخلق فكان في اضافته الاجاب
 الى الاسباب قطع عنه سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص عليه على الحكم في الفروع مجازا
 لظهور احكامه عندها واحتجت العامة بان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجز
 في الحقيقة هو الله سبحانه كما شرع لوجوب النصاص والحدود اسبابا يضاف اليها والموجب هو الله تعالى وبسبب
 ذلك اشارات النصوص فمن انكر جميع الاسباب واضاف الاجابات الى الله فقد خالف النص والاجماع وصار

الموجب

الرجل

في الخضم

هو صرح

جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة ومن اكثر البعض واقربا لبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافته بعض
 الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافته سايرها ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم
 ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لاننا نجعل الاسباب موجبة بدواتها اذا الاحباب والالزام لا يصور الا
 من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه وازافة اليه لا تمنع من اضافته الى غيره واما
 قولهم وجوب الفعل بالخطاب بالايجاز فقلنا ان الخطاب لطلبه اذ ما وجب عليه بالسبب سابق بدون احتياجه
 جبريا من الله تعالى بدليل وجوب الصلوة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون والمعنى علمه اذ الم يزد على يوم
 وليلة حتى يلزمهم القضاء مع ان الخطاب موضع عنهم لغفلة اهل الخطاب وهو العقل والمميز وكذا الجنون
 اذ الم يستغرق شهر رمضان والآخرة والنوم وان استغرق الا يمنع وجوب الصوم حتى يحيا القضاء وهو معتد
 سبق الوجوب والخطاب موضع وكذا الزكوة تجب على الصائم عند دم والخطاب موضع عنه وقال الفقهاء
 جميعا بوجوب العشرة صدقة الفطر عليه فعلم ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب ولهذا
 يجب الصلوات والصيامات شكره وان كان لا موصلا لفعل لا ينقض التكرار فعلم ان التكرار لا يجب لتكرره واذا
 ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته واسماها باجابه تعالى لا لانه مسببة في الظاهر حدوث العالم
 بتفسير المعبود حدث العالم بصح سببا لوجوبه لانه يدل على الصفة والحدوث وما يدل على الصانع والمحدث
 والله الشارح على انه من ان البعثة تدل على البعير وانا راى المشي يدل على المسير فهذا الهيكل العلوي
 والمركز السفلي اما يدل على الصانع العليم الخبير فكان حدث العالم سببا لوجوب الايمان على من هو اهل له
 من الانسان والجن والملائكة لان لا تصور وجوبه على غير اهل اذ الحكم لا يثبت بدون اهله ولا وجوده
 هو اهل على ما اجدى الله سبحانه الا والسبب ملازمة اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات
 ولهذا قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الايمان مشروع بنفسه لا يتحمل
 ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه وجدركه وهو الصدوق الاقوال عن معصية من هو اهل وهو
 الصبي العاقل الذي يخلو في وحدانية الله تعالى فيجب القول بصحته واحا اهليته فلان الايمان بتحقيق معتقبا
 لا بغير هذا الطريقة القاضية في زيد ومن يابعه فاما المتقدم من شائنا قالوا سبب وجوب لعبادته نعم الله
 تعالى على كل واحد منا فالإيمان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل والصلوة رجبت
 شكر النعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر النعمة انقضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة

بسبب

شكرا النعمة المال والحج شكر النعمة البيت فانه تعالى اضافته الى نفسه وجعله ما رغب الخلق لمحمته فجعل في يارقه
 اداء لشكره النعمة والى هذا الطريق ما لصدور الاسلام وصاحب الميزان وكذا وجوب الصلاة باحباب
 الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها الى الوقت محذوف اللام وبدونها في حال
 اتم الصلاة لدلوك الشمس والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص
 كما قال تطهر للصلاة وتأهبت للشئاء وقال اتخذ فلان الضيعة لاي سببه واما الاضافة بدون اللام فاعلم
 على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات فقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وصلوة العصر نحوها والاصلة الاضافة
 ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان من الثبوت بالسبب سابق على ما يوجه الاختصاص ثبت انه
 سببها ولهذا لا يجوز ادائها قبل الوقت ويجوز في الوقت وتكرره وتكرره وكذا سبب وجوب الزكوة ملك المال الذي
 هو نصاب بدليل الاضافة اليه فقال زكوى السائمة وزكوى مال التجارة ويضاف على الوجوب بتضافه الى سببه في وقت
 واحد ويجوز تجيئه على الحال بعد وجوب النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر السبب لان الوجوب يصفه
 اليسر على ما بينا ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناعيا ولا ناء الا لمضى الزمان فاقوم المحول الممكن لاستثناء
 المال لاشتماله على الفصول لانه بقية مقام الماء وكذا سبب وجوب صوم رمضان ايام الشهر قال تعالى فمن شهد
 منكم الشهر فليصمه اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه وتكرره وتكرره وهو
 الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله فكيف اختلفوا بعد ذلك فذهب سمس الاله الى ان السبب مطلق شهر الشهر
 حتى استوى في الايام والملائكة متساوية بان الشهر هو من الزمان مستعمل على الايام والملائكة وانما جعله شرا
 سببا لظهور فضيلة هذا الوقت وهي ثابته للايام والملائكة جميعا والدليل عليه ان من كان مفقدا في اول ليلة
 من الشهر ثم جئت قبل ان يصح ومنه الشهر وهو مجنون ثم افاق بمرنه القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة
 من الشهر ثم جئت قبل ان يصح ثم افاق بعد من الشهر يلزمه القضاء وكذا انه اذ افاق بعد وجود الليلة
 الاولى فهذا كله دليل ان السبب مقدرة حقيقة بالشهد من الشهرة حال الاقامة وذهب القاضي ابو زيد ونحو
 الاسلام و ابو اليسر رحمهم الله الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي اى يجوز الاول الذي لا يجزى من كل يوم
 سبب لصوم ذلك اليوم لان الله تعالى اذ جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان كسرف ذلك الوقت حتى يملك العبادة
 والعبادة في الاداء دون الاحباب فانه صنع الله فلم يستقم الوقت المتأني للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلم ان
 الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام سمس الاله ان شرف الليالي باعتبار شرف الصوم في ايامها

نقل من

اسم

على

لابد ان كان تابعا او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلما سافر في شرف حصل باعتبار السببية
 وذلك حصل بان يكون محلا لاداء سببه واما عدم سقوطه عن الجنون الذي لم يقع الا في جزء من الليل فلانه اهل
 للوجوب مع الجنون الا ان الشروع استقطعه عند نضاع الواجبات دفعا للخرج واعتبر الخرج في حق الصوم
 باستغوان الجنون جمع الشتم ولم يوجد واما اجاز النية في الليل باعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق
 هذا الحكم ضرورة تقدير اقتران النية بادل اجزاء الصوم لانه وقت نومه وفعله فاقترنت النية في الليل مقام
 النية المقترنة بادل الصوم ضرورة ولا ضرورة فتماعن فيه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر راسا من ماله وبلى عليه
 اي يقوم بكفايته ويحل مؤنته بولائه وحاصله ان الراس بصفه المؤنة والولاء سبب لوجوب صدقة الفطر
 عندنا وعند الشافعي رحمه الله هو الوقت بدليل اضافة اليه مقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرار الوقت
 في راس واحد ولكن نقول الاصل في هذا الباب الراس لا الوقت والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة
 الاصلية تتعلق بكونه مالك راسه وليه وكذا الصدقة وكذا راس غيره بلحق براسه مؤنة الراس بسبب المالكية
 والولاءه لصير كراسه كذا في الاسرار فاذا اعدمت الولاية في حق المرأة والابن الزم البالغ المفسر لم تحب
 الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة فاذا اعدمت المؤنة بان كان للصغيرة في وجبت بعتقة فيه
 لم يجب صدقة على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف رجهما الله وان وجدت الولاية والدليل عليه قوله عليه السلام
 ادوا عن ثوبون قوله عليه السلام ادوا عن كل حي وعبد وبيان ذلك ان كلمة عن لا تنزع الشيء عن الشيء وتقديره
 فيدل على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه ينتزع الحكم عنه كما قاله ادى الزكوة عن ماله الى سببه
 ونقال حين عن اكل وشرب اي سببه فكون معناه اذ والصدقة الواجبة النامية عن كذا او محلا لاجب الحق بكونه
 عنه كالدفع بوجه على القابل ثم يحل العاقلة عنه وهذا لا يجوز الاستحالة للوجوب على العبد لانه ليس بالشيء
 تكليفه بالبيع في وسعه والكافر لانها قد به وبوليس من اهلها والفقير لانه ليس على الخواص خراج فتعين ان
 المواد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه عن سبب ولو كان الوقت سببا لما نضاعف بتعدد الراس
 في الوقت فدل ان الراس سبب الوقت شرط واما الجواب عن قوله انها اضيفت الى الوقت قلنا انها اضيفت
 اليه مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فان الشيء يضاف الى الشيء باق في الولاية فاما نضاعف الوجوب
 الراس في حقيقة لا قبل الاستعانة لانه من اوصاف النقط وهذا ليس بالنقط فالتضاعف من الحكم
 في كونه دليل على السببية لان الحكم لا يمتثل ان يتكرر بتكرار الشرط واما تكرار الواجب عند تكرار الوقت فليس

عن سببهم

عنه

بكر الوقت بل باعتبار تكرار الحاجة اذ المؤنة ابدأ بتكرار وجوبها بتكرار الحاجة فالشروع جعل يوم الفطر
 وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجل الوجوب لاجل الوقت كجدد الزكوة
 باعتبار وصفه لانه عند حلول الحول فجعل الراس كالتجدد باعتبار وصفه المؤنة كما في المال وكذا سبب وجوب
 الحج البيت لانه يضاف اليه قال تعالى والله على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية على ما سبقنا به والوقت
 شرط الاداء ولين سبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب الفطر لانه يضاف الى النامية بحقيقة
 الخارج وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء المقدري وعند الشافعي رحمه الله سبب وجوب الفطر الخراج
 والارض سبب وجوب الخراج حتى انها محققان في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا
 لا يجوز تعجيله ولو كان الارض هو السبب لجاز تعجيله ولنا ان العشر ينسب الى الارض يقال عند الامام في و
 الارض توصف به يقال ارض عشيرة والشيء يضاف الى سببه في الاصل ويصفى السبب حكمه وان العشر مؤنة
 الارض اي سبب بقاها ان العشر يصر الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه
 السلام انكم تنفرون بضعفائكم والمقاتلة لان الكفار لا يستولون بسببهم علينا فتعلق الارض في ايدي ملاكها
 المسلمين ولا يخرج فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض واتفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المؤنة في العشر
 وفي معنى العبادة ايضا لانه يصر الى الفقراء ولان الواجب جزء من الماله قليل من كثير كالزكوة تتعلق بالمال
 النامي هذه الصفة فاشتمل على معنى العبادة والمؤنة ولكن معنى المؤنة اصل باعتبار الارض وهو الاصل ومعنى
 العبادة تبع باعتبار الوصف وهو الماله واما الجواب عن قوله يتكرر الواجب بتكرار الخراج قلنا تكرار الخراج
 باعتبار تجدد الارض به بتعدد الابل باعتبار ان الخراج سبب كما قلنا في النصاب الواحد يتكرر الحول وعن قوله
 لم يجز التعجيل قلنا لم يجز تعجيله قبل الخراج لان الخراج لما جعل معنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل
 قبله مفقوتا لمعنى العبادة بمطالاة لا استحالة حصول السبب قبل السبب وبصير مؤنة محضة وهو ليس كذلك وهذا
 تغيير لم يلزمه تعجيله وبصير تعجيله قبل الخراج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعوامل قبل الاسامة محلا
 الخراج فان تعجيله يجوز لان الماله معتبر فيه تقديره التحقيق والواجب من غير جنس الخراج فصار مؤنة باعتبار
 الاصل وهو الارض وعقوبه باعتبار الوصف وهو الممكن من الزراعة وذلك لان الاشغال بالزراعة هي الدار
 واعراض عن غيرها فيصير سببا للمؤنة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنع الكفار وعادتهم وقد تم
 الله تعالى بذلك في قوله واثاروا الارض عمرها اكثر مما عمرها وقال عليه السلام اذا ابتاعتم بالعين واشتقتم
 اذ الله

كل خارج ؟

فيه

الواجب عند تكرار
 الوجوب بتكرار

والكفاية متعلقة بهذه الحرمة وكذلك القتل الخطا اذا مر من الخطر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رعى الى صيد
او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او بازار المحل هو محذور لانه اصاب ادميا معصوما فيصير سببا للكفاية
وكذلك الاصطبا د مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فكون مترددا من الخطر والاباحة وكذا اجتماع الممنوعين
المعقودة الخطر والاباحة من وجهين احدهما انها بعظم الله تعالى وذلك مندوب ولهذا شرعت في بيعه بغير حق
فانهم كانوا يخلعون في البيعة مع النبي عليه السلام ومنى ايضا منى عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايامكم اي
بدلة في كل حق وباطل والثاني ان الممنوع الصادقة عقد مشروط بحلف بها في الخصومات ولم ينشأ شرعا فكانت
مباحة الا انها تاذع من الخطر باعتبار الحنف فكانت دابة من الخطر والاباحة وعلى هذا يخرج سائر الكفارات
قوله وانما يعرف السبب الى ارف اعلم ان السببية اما عرف باضائه الحكم لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان
يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره وذلك لان الاضافة
لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء لمحصل التميز الكامل واخص الاشياء بالحكم بسبب
لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لان الحكم بوجوده عند فساد به العلم الذي هو
الحكم عندها فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة وبيان ذلك ان الاختصاص يحصل بالعلق وتعلق
الحكم بالسبب اقوى من تعلقه بالشرط والظرف ان تعلقه بالسبب اتصال بالشئ والوجود واتصاله بالشرط
والظرف اتصال المجاورة ولا شك ان ذلك الاتصال بمقابلته اتصال بالشئ في حكم العدم فكان اتصاله بالسبب
وتعلقه به حقيقيا واتصاله بالشرط مجازيا فانصرف الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاختصاص لانه حقيقة
اولا لان الاصل في كل شئ الكمال قوله كصدقة الفطر وحجة الاسلام هذا نظير الاضافة الى الشرط لما مر
ان سبب الاول والراس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب والله اعلم

باب بيان اقسام السنة

انما اخبرنا لفظ السنة دون الخبر لان لفظ السنة يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طريقة الصحابة
رضي الله عنهم وقد اخرجنا هذا القسم لفعال النبي واقتوال الصحابة فلذلك اختار لفظ السنة دون الخبر
قوله والاقسام التي سبق ذكرها اي الاقسام المذكورة في الكتاب من الخاص الى المعنى ثانيا في السنة
اعني بها قول الرسول لان قوله عليه السلام حجة كالكتاب وهو كلام مستجيب لوجوه الفضاحة والبلاغة فيجوز في
هذه الاقسام ايضا كما في الكتاب لان السنة في الكتاب في المحلة هي صارت حجة بالكتاب ونقارنه في طرق

الكتاب في السنة

الاتصال ايضا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة كما يستقف عليها
فكان هذا الباب لبيان ما يحتضن بها وهو الطرق المختلفة وما يتصل بالسنة ويختص بها وذكر اربعة
اقسام بالاستقواء الاول في كونه الاتصال والثاني في الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي
جعل الخبر حجة فيه والرابع في بيان نفس الخبر ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لابد من بيان حقيقة
الخبر فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعما الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما
يقال اخبرني عيناك ولكنه حقيقة في الاول ابتداء وانهم اليه عند الاطلاق واحلف في تحديده فقل لا حد
لانه ضروري التصور اذ كل احد يعلم ضرورة الموضوع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق منه وبين الموضوع الذي
يحسن فيه الاحد ولولا ان هذه الحقائق مقصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم ضروري بالضرورة
بعد معرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم فقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله النقد
والكذب في قول كتمان الصدق والكذب ورد بحكم الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلها الكذب الاحتمال لانه
ومحتار البعض هو ما ترك من امر من حكم فيه بنسبة احد مما الى الاخر بنسبة خارجة بحسن السكوت عليها فقيده
بحسن السكوت عليها لخرج الموكبات التعيدية وقيد بالنسبة الخارجية لخرج الاحوال ونحوه اذ المراد
بالخارجية ان يكون للكلام النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقه ان طابقت وبكذبها ان خالفت وليس لاسر
ونحوه ذلك قوله القسم الاول الى اخره القسم الاول وهو كفاية الاتصال بنشأ من رسول الله عليه السلام
على ثلث مرات اتصالا كاملا بلا شبهة واتصالا فيه شبهة صوره واتصالا فيه شبهة صوره ومعنى اما الاول فالقول
والتواتر لثلاثة تنابع امورا واحدا بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضهم في بعضها وتواتروا
من عمران ينقطع ومنه قوطم جاواتتري اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه
العلم بصدقه وقيد بنفسه لخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالتواتر الزائدة كخبر جماعة

العقل

وافق دليل العقل اذ دل قول الصادق على صدقهم ثم اتفقوا على ان من خوطبه تكليم الخبرين كمن تمتع
صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواترهم اي توافقهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اخبروا على مستند الى الحس لا الى غير دليل العقل لان اهل المصداق اخبروا عن حصة
العالم بالحصل العلم بخبرهم وان يكون الخبر في الطرقتين والوسط مستويين في الكثرة والاستناد الى
الحسن وهذا معنى قول الشيخ ويكون اوله كافر واسطة كطرفه واخلفوا في اقل عدد يحصل العلم معه قيل

الشيء الواحد بها فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وذلك لان امكان صورة الترتيب لا يمكن ان يكون العلم
نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانما الواسطه المقضية اليه وانما
اخباره اذا دشت اللعين فتجيب كله وما روي انه ادخل في ائمة الفرس في بطنه قاترا وروا انه فعل
ذلك في خاصة الملك وهو كشتا سب وصغار فوجه دون كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس و
ذلك آية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما راي شهابا منتهيا بعه على التزويع وكان العلم به الغفلة
لما تامل الاصل الدليل وكذا اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما
المطلوب فانه ينظر من بعيد ولا تامل فيه عادة لان الطباع ينفر عنه لان الحقيقة تنفر به ايضا
فتمكن فيه الاستنباط فعرفنا ان التواتر لم يحقق في صلبه ولحق سلبنا ان التواتر قد وجد في قتل رجل و
صلى ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبه به كما بين الله تعالى ولكن شبهة لهم وذلك جاز
استدراجا ومكر عا قوم متعنتين حكم الله تعالى بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواة اهل تعنت
وعداوة فذلك دليل الاختراع فلم يثبت التواتر بحمله قوله او يكون اتصافا لافيه شبهة الى اخر المشهور
اسم الخبر كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم استشهد في القرن الثالث
حتى روي جماعته لا يقوون تواترهم على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقول والاعتبار للاشهاد
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون
ولا يسمى مشهورة ولما كان المشهور من الاحاد في الاصل كان في الاصل في صريح مشهوره وما تلقته
الامة بالقول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان من التواتر واحاكمه فقد اختلف في فقال بعض اصحاب
الشافعي انه لا يفيد الا الظن كخبر الواحد وقال الجصاص وجماعته من اصحابنا انه يثبت به علم اليقين كالتواتر
لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة قوله ذهب بعض اصحاب الشافعي وقال عيسى بن ابيان من اصحابنا انه
يوجب علم طائفة لا علم يقين فكان دون التواتر فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى
التي هي تعدل النسخ وان لم يحز النسخ به مطلقا ومواخيلا لقاضي ابي زيد وشيخ الامة وغير الام
وعامة المتأخرين قال ابو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفر فعند الفرقة الاولى يكفر
جاحده وعند الفرقة الثانية لا يكفر جاحده ونقص سمس الامة انه لا يكفر جاحده بالاتفاق واليه يشير
في الميزان ايضا فها هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفرقة الاولى ان السابغين لما اجتمعوا

زاد است

على قوله ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاهم على القول لا بتحيين جانب الصدق في الرواة ولهذا سمينا
العلم الثابت به استدلالا لانه لا يكفر جاحده لان ان كان لا يودي الى كذب الرسول عليه السلام
لانه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور اتفاهم على الكذب وانما يودي الى الخطية العلماء في القول واليه
بعد التامل في كونه عن الرسول غايه التامل ومخاطبتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف المتواتر
فان ان كان يودي الى كذبه عليه السلام لانه كما المسموع من فيه وجه قول الفرقة الاخرى في الرواة في
الاصل لم يبلغوا حد التواتر فتمكن فيه شبهة الاحمال ولهذا لم يكن جاحده ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة
في سقوط العمل به لان الشبهة الثانية في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا يورثه اسقاط
العمل بهذه اولى فحبا اعتبارها حتى العلم فلا يثبت به اليقين ولكن ثبت علم طائفة يقرب اليقين
فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد فلهمذا يجوز الزيادة به على الكتاب مثل زيادة الدجيم في حق الحصن
بقوله عليه السلام النبي يكتب جلد مائة ودرج بالحجارة ويوجه عليه السلام ما عزا والمسح على الخنجر تحت
الغبرة وغيره والتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيما ثلثة ايام متابعات على قوله
الزانية والزاني فاجلدوا وقوله تعالى وارجلهم وقوله عزاسمه فصيما ثلثة ايام فان هذه النصوص مطلقة
وليس ما ذكرنا من قيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان
يكون متصلا لا متاخيا ولم يوجد الشرطان جميعا قوله او يكون اتصافا لافيه شبهة مشهورة ومع كونه الواحد
اما مشهورة فلان اتصافه بالرسول لم يثبت قطعا واما محتمل فلان الامة ما تلقته بالقول وهو كل ابي
خبر الواحد كل خبر يروي به الواحد او الاثنان فصاعدا ولا جمعة للعدد فبعد ان يكون دون المتواتر
والمشهور وقوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الواحد والاثنين مثل الجناح من
المعتزلة فقبل خبر الاثنان دون الواحد مستند بان امور الدين لما كان اسم من المعاملات كان او
باستراط العدد والى رد قول من اشترط الاربعة متمسكا بان امور الدين لما كان اسم من المعاملات كان او
عدد اعتبره الشيخ في الشهادة وهو الاربع الا اننا نقول ان قول الله في المالم موجب زيادة علم لم يكن
ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشترطه في المعاملات على خلاف القياس قوله وانه موجب
العمل اي خبر الواحد يوجب العمل دون علم السقين والطائفة بل يوجب الظن وهو مذموم جملة
الفرقة والكواهل العلم ومن الناس من ابي جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجناح وجماعه

الجناح

عدم

الجناح

من المتكلمين متسكين بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شيع باوضح دليل في ضرورة له في التجاوز
عن الدليل القطعي الى ما لا يثبت الا الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فانا نخرج عن اظهار كل حق بطريق
لا يشبهه فيه فلهذا قيل خبر الواحد فيها ومنه من منعه منعا مثل القاساني والروافضه حتى يقول
ولا يقف ما ليس له علم اي لا يتبع ما لا علم له به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العلم وهو
اكثر اخبار الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها يوجب علم اليقين لانه لو لم يقد العلم لما
جاز اتباعه لئلا يقال عن اتباع الظن بقوله ولا يقف ما ليس له علم وقد انعقد الاجماع على وجوب اتباع
فيلزم افادة العلم لا محالة وهذا معنى قول الشيخ وقيل لا علم الا عن علم بالنقض فلا يوجب العلم او يوجب العلم
لاستفاء اللازم او لثبوت المطلوب اللازم هو العلم والمعلوم بالعلم قوله لا يستفاء لللائم او لثبوت المطلوب
اللائم هو العلم والمعلوم بالعلم وقوله لا يستفاء لللائم راجع الى قوله لا علم الا عن علم يعني اذا اتقى
اللائم وهو العلم بسبق المعلوم وهو العلم بقوله لثبوت المطلوب راجع الى قوله او يوجب العلم يعني لما ثبت للمعلوم
وهو العلم باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لا مشاع بمحقق للمعلوم بدون اللازم تمسكت العامة بالكفا
والسنة والاجماع وفي بعض نسخ المنار والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين
ادنووا الكتاب لبثينة للناس ولا يكتمونه فكان هذا احرا بالبيان لكل واحد منهما عن الكتابين كما مر
في الجمع المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد منهما خاطب بما في وسعه وليس في وسع كل واحد منهم جميع حاله اليقين
ذاهبن الى كل واحد من الخلق شذقا وغربا للبيان فثبت الواجب على كل واحد منهم البيان ضرورة ولما
فرض البيان على كل واحد دل ان الصانع ما مور بالقبول منه والعمل به اذا امر الشيع لا مخلوع فائدة
ولا فائدة سوى هذا وقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الا الله او حب على كل طائفة
خرجت من فرقة الى نذر وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم واللائمة فرقة والطائفة
منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا واذا اوجب ههنا وجب مطلقا
اذا قابل بالفرق وان المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال محمد بن كعب هو اسم الواحد
وقال عطاء للاثنين وقال الزهري لثلاثة وقال الحسن عشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة
والخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن حيز الاحاد لبقاء ثبوتهم الكذب فعلم ان قول الطائفة موجب
للعمل الا لا يفيد الدعوة واما السنة فقول رسول الله خبر سلمان وبريرة في الهدى والصدقة

والملوك يمدون اليه على احدى الرسل وكان يقبل قولهم والظاهر ان الاهداء منهم لم يكن
على احدى قوم خروا على احد الاحاد وقد اشتهر بطريق التواتر انه بعث الافراد الى الافاق
لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن ورجلة بكما به الى قيصربا الروم ورجلة
الشمي بكتابه الى كسرى وعمر بن امية الى النجاشي وخاطب بن ابي بلنتعة الى المقوقس صاحب
الاسكندرية ودلى على الصدقات عمرو بن قيس بن عاصم من بطول ذكركم وانا بعث مولا
ليدعوا الى دينه ولتقيموا الحجة ولم يذكر في موضع ما ائنه بعث في وجه واحد عددا يبلغون
هذه التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انفاذ التواتر معه لم يف بذلك جميع الصحابة لثبوت
دوره جريته عن صحابه وتمكن منه اعداؤه وذلك وهم باطل قطعا فتبين هذا ان خبر الواحد
موجب العمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي
وصاحب القواطع واما الاجماع فتوان الصحابة علموا بالاحاد وحاجتها في وقاع خارجة
عن الحصر من غير تكبر متكر فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فلهذا ما اشتهر
من علم على برواه المقداد في حكم المذموم ومنها ما تواتر ان يعدم السقيفة لما احتج ابو بكر
رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الامة من قرئش قبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة
البايعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وطاوس وسعيد بن المسيب
وفقهاء الحرمين وفقهاء الكوفة وفقهاء البصرة ونايعهم وعلمه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير
انكار عليهم من احدهم عصر وكذا الاجماع منعقد على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه
قد ثبت على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بظلمارة الماء ونجاسته
والاخبار بان الله او هذه الجارية اهدي اليك فلان واجمعوا على قبول قول المفتي للمستفتي
مع انه قد يجيب بما بلغه من الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فما ذكرنا من امور الدين
والدنيا جاز في سائر المواضع وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة
فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالآية فنقول لا نسلم ان المراد منها
المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين
او فروعه وقيل المراد منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما تحقق على انما ابتغنا المظن فيه

وعمرو بن العاص وعمر بن حفص
بن عوف واسامة بن زيد وابي عبيدة
بن الجراح وغيرهم

واخبار الدين ليس بغيره لان الغرض
منه اخبار تفيدها في المعاملات

وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من آية والسنة المتواترة والاجماع وما حكي
عن بعض المحدثين انه يوجب العلم لعلمهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العلم بخبر الواحد معلوم
الوجوب بدليل قاطع اوجه او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر
وباطن وانما هو الظن قوله والراوى ان يعرف بالفقه اعلم ان الراوى نوعان معروف ومجهول فالمعروف
نوعان من عرف بالفقه والقديم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلاثة اعني ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وابي كعب وعيسى بن ابي
وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والظن كان حديثه حجة سواء كان موافقا للقياس او مخالفا وترك
القياس به وقال مالك القياس يقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع اتوى
من خبر الواحد فكذلك ما يكون تابنا به وايضا قد اشتهر من الصحابة للاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان
ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حل جبانة فليتوضا قال المحدثا الوضوء من حل عيلان يا بسة
وروي عن ابي هريرة حديث فاطمة بنت قيس بالقياس لان القياس ثبت من خبر الواحد لجواز التمسك
والكذب على الراوى ولا يوجد ذلك في القياس ولان القياس لا يحتمل التحريف والخبر الواحد محتمل
فكان من المحتمل اولى ولنا ان الخبر يفتى باصله لانه قول الرسول عليه السلام ولا احتمال للخطأ فيه ولنا
الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام والقياس
محتمل باصله اذ كل وصف من اوصاف النقص محتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ومحتمل ان لا يكون
الاحتمال الثابت في الاصل اقوى فكان للاخذ بما موضحا احتمالا اول ولان الصحابة باجمعهم كانوا
يتكروا احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبرا واحدا فان ابا بكر رضي الله عنه نقض حكمة براءة حديث
سمعه من بلال وتول عمر رضي الله عنه رايه في الجهنين وفي دية الاصابع حتى قال كذا ان نقضي فيه براءتنا
وفيه سنة رسول الله حديث الغرة في الجهنين وان كان مخالفا للقياس لان القياس فيه ان كان حجة
وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجزئ شي وتول ابن عمر رضي الله عنه رايه في المزارعة بالحديث الذي
سمعه من رافع بن خديج نهيته عليه السلام عن المخابرة واحكاما يتسلك المحقق من رد الصحابة بالقياس فليس
كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لمعان عارضته نذكرها واما قوله لان القياس حجة بالاجماع
وفي اتصال خبر الواحد منهم ضاقت لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة في القياس كغيرها في

هذا الخبر الواحد لا يوجب العلم لعلمهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العلم بخبر الواحد معلوم

خبر الواحد فكيف يكون اقوى واما قوله لاحتمال البهوت والكذب في الخبر الواحد معارض باحتمال كون
الحكم غير متعلق بالوصف في القياس واما قوله الخبر محتمل التحريف والقياس لا قلنا الكلام في خبر مخالف
القياس وفي هذه الصورة لا احتمال والنا في من عرف بالعدالة والضبط ولم يعرف بالفقه اي قليل الفقه
مثل ابي هريرة وابي بن مالك وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحة مع الرسول عليه السلام في الخبر
والسفر ولكنه لم يكن من اهل الاجتهاد فاذا افتق حديثه القياس فكل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة
وهو اسناد باب الراوى وجه عدم القبول عند اسناد باب الراوى ان ضبط الحديث عظيم الخطر لانه عليه السلام
قد اتى جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنية كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة قد
كان نقل الحديث بالمعنى مستقيما فيهم عما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام وكذا ونهى عن
كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوى نقل معنى كلام الرسول لعبارة لا نظم المعاني التي انظمها بعد
الرسول لقصور فقهه عن دركها فدخل هذا الخبر شبهة زائدة مخلو عنها القياس فان الشبهة
ليست الا في الوصف ومنها تمكنت في متن الخبر بعد ما تمكنت في الاتصال فكان فيه شبهتان
وفي القياس واحد فيحتاجا في مثل هذا الخبر يتوجه ما موافق بينهما وهو القياس ولانه اذا
اسند بالعمل به باب الراوى في الحديث ناسخا للكتاب والسنة المشهورة وهو قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار والسنة وهي حديث معاذ وغيره فانه يعضي وحرب العمل بالقياس ومعارضها
للاجماع فان الامتداح على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه وثقة القياس حدثا
بعد القرون الثلاثة فلا يعيها تخلفهم وذلك مثل حديث المضرة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان
النبي عليه السلام قال لا تقروا الهبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان
حلمها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر يروي باحد النظرين ويروي
من اشترى محفلة فهو باحد النظرين ثلثة ايام الحديث لا تقصير في اللغة الجمع يقال صيرت الماء
اي جمعة والمراد بهما في الحديث جمع اللين في الصنيع بالشدة وترك الحل مرة ليخيل المشتري انها
غزيرة اللين والتحليل بمعناها وقوله باحد النظرين قبل النظر الاول عند الحلبة الاول والنظر
الثاني عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاخيار والامساك ونظره للبايع بالرد
والفسخ ثم الشا في جعل النقرة عينا حتى كان المشتري الحيا راد ان يبين بعد الحلبة لان ما تحيله متمسكا

اي لا يترك بين الابصار وبين

هذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين مشترك القياس به وعندنا التصريح بالتصحيح ليس
المستوى ولا الرد سببها من غير شرط لان البيع نصف سلامة البيع وبقوله اللبن لا تقوت صفة
السلامة لان اللبن ثمة وبعدها لا يندفع صفة السلامة فبقوله اولي فاما الحديث فمخالف للقياس
من وجه احدها ان ضمان العدو ان فماله مثل قدر بالمثل وفما لا مثل له مقدريا للثمة بالاجماع
ثم اللبن ان كان من ذوات الاحتمال ضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه الضمان
وان لم يكن منها ضمن بالعمه فاجاب المتروكة مخالفة للقياس فكون ناسخا للكاتب كما ذكرنا والظاهر
ما روي ان الخراج بالضمان والشاة كانت في ضمان المسترعى فوجب ان يكون النفع له ايضا وليس عليه
ان يرد عوضه الى بايعها والثالث ان الخبر يقوم القليل والكثير فتمه واحدة وذلك مخالف والراجح ان
الشاة ربما يزداد صاع من تدويرها ينقص حنة فاذا قد وجب عليه ان يرد الشاة الى البائع مع ثمنها او اكثر
منها وهذا محال كذا في اصول الفقه لعبد السلام المؤدوني فان قيل قد علمتم بخبر القمقمه على
مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجعفي وانه لم تعرف بالفقه خبر المصنفه اولى بالقبول لان
راويه ابو هريرة وهو على رتبة من معبد قلنا قد روي خبر القمقمه كثير من الصحابة مثل اني موسى
الاشعري وجابر والنس وعمران بن حصين واسامه بن زيد وعجل بن كبراء الصحابة والبايعين فدل ذلك
وجب قبوله وتقديمه على القياس الله اشهر الاسرار واعلم ان استراط فقه الراوي لتقديم الخبر على
القياس مذهب عيسى بن ابيان واخاياه القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين
فاما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط التقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط
اذا لم يكن مخالفا للكاتب السنة المشهورة وتقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان الخبر
من الراوي بعد ثبوت عدالة وضبطه موثوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغبر على وجه لا يغير
المعنى ولان القياس يوجب وهما في روايته والوقوف على القياس الصحيح مستند فوجب قبوله والدليل
على صحة هذا ان عمر بن عبد الله قبل حديث حمل بن مالك في الجنتين فحضر به وان كان مخالفا للقياس لان
ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه نفى ومعلوم انه لم يكن من فقهاء الصحابة
ولم نقل هذا التفصيل عن اصحابنا ايضا لا يروى انهم علموا بخبر اني هرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا
وان كان مخالفا للقياس حقه قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة انه قال

ان م

والسنة م

في هذا النصيب

ما جاءنا عن الله ورسوله فعمل الراس والعين فثبت ان هذا قول شاذ وجاب عن حديث المصراة و
اشباهه فقال انما تذكر اصحابنا العلوية لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعذوا عليه مثل ما اعتدى
عليكم والسنة المشهورة الموجهة لاجاب العمه عند تعذر المثل صورة ومضى قوله عليه السلام من اعين شقضا
له في عبد قوم عليه نصيب شر بكم ان كان موثرا الحديث ومخالفة الاجماع المتعقد على وجوب المثل او القم
عند فوات العين لا لغوات فقه الراوي او تحمل على انه كان ذلك قبل تحريم الربا بان جوزه في المعاملات
امثال ذلك ثم نسخ على اننا لانسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يقدم شيئا من اسباب الاجتهاد ورد
كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من عليه
الصحابة وقد رعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له حتى انتشر في العالم ذكره فلا وجه ان يرد
بالقياس قوله وان كان محمولا الى اخيه اتفقت عامة السلف وجاهل الخلف على عدم الترخيص للصحابة
لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى قال تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان رضي الله عنهم الامة ويقول عليه السلام اصحابي كالنجم باهم اقدمهم اهتديتم ولا شك انه لا هتد
من غير عداله واما ما جرى بينهم من الفتن فبنا على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان احصاوا اليه
اوفق للدين واصح لامور المسلمين فلا يجد ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فثبت عامة
اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من حجب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي وذهب جمهور
الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التبعية والاختصاص ولهذا
لا يوصف من جالس عالمه ساعة بانه من صحابه وكذا اذا اطال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبعية
ولا حد للحد فقل ادانها سنة اشهر وعن سعد بن المسيب انه قال لا يعتد من الصحابة الا من قام مع
الرسول سنة او سنتين وغزاه معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المحمول في المصدر الاول
لا يكون من الصحابة لان المراد من المحمول من لم يعرف ذاته الا بروايته الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالة
ولا نسقه ولا طول صحبته واليه انما ريقوله ولم يعرف الا حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة
بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو دخلا فيهم قوله كواصة بن مخنف بن عبيد بن قيس بن
كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها وكان رجلا صالحا خلفا لصفوف وصدقه فاسم النبي عليه
السلام ان يعيد ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يردده وهو كالمخالفة للكتاب السنة والاجماع

لم

هو ابن معبد م

كحدث المصراة ثم رواه مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعلموا به
 او سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف لان السلف اهل فقه وعدول لا يثبتون
 بالتقصير في امر الدين فلما قبلوا دل انه صحيح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا السكوت
 في موضع الحاجة لا محل للاعيا وجه الرضا بالمسموع والمروى فكان سكوتهم عن الرد دليل القدر بمنزلة
 ما لو قبلوه وان اختلفوا في قبوله اى في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك يقبل عندنا
 لانه لما قبل بعض الفقهاء المشهورين صادكانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان بن ابي جهم بن ريث
 بن عطفان ابي محمد مروي ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن نزوح امرأة ولم يسم لها مهرا حتى ماتت
 عنها فلم يجزئ شيئا وكان ابن مسعود يقول بعد شهر اجتهد فيه برأى فان بك صوابا فمن الله وان بك خطأ
 فمن ابن ام عباد روى لها مهرا مثل نسائها او كس ولا شطط فقام معقل بن سنان وابو الجراح صاحب راية
 الاشجعيين وقالوا بشهد ان رسول الله قضى في نزوح بنت واشق الاشجعية بمثل قضاءك وتوكلان
 بهلال بن مسرة مات عنها من غير فرض مهر ودخل فتدبر ذلك ابن مسعود رضي الله عنه وقيل حديثه
 ورده على رضي الله عنه فقال ما تصنع بقول اعدائي بوال على عقبيه حسبها الميراث لاهلها مخالفة
 القياس الذي عنده وهو ان الموقوف عليه عاذا اليها سالما فلا يستوجب بمقابله عوضا كما لو طلقتا
 قبل الدخول بها وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب تغرد به وهو انه
 كان يخلف الراوى ولم يذهب الرجل حتى تخلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم يعمل الشافعي
 بهذا القسم لانه خالف القياس عنده قوله وان لم يظهر من السلف اى ان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف
 الما للرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العلم به اذا خالف القياس اتفاقا ثم عارده ويسمى هذا النوع خنكرا
 لان اهل الحديث والفقه لم يعدوا صحته وذكر مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اخبر
 ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يقض النبي لها النفقة والسكنى فرده عمر وقال لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا
 بقول امرأة لا تدري اصدقت ام كذبت اخفطت ام نسبتي قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا
 وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذا لو كان المراد غير النص لتلا النص وروى
 السنن وهو القياس على الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي بجامح الاحتماس والنفقة جزء الاحتماس وذكر
 الطحاوي في شرح الآثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تحرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال محمد

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها الففقه والسكنى ورده ايضا غير مثل اسامه بن زيد
 واني سلمه عبد الرحمن واني اسحق والاسود وسعيد بن المسيب الخنكي والثور وروى عن عمر كان يحضر الصحابة
 ولم شك ذلك عليه احد فثبت ان هذا الحديث منكرو عندهم فلم يجوز العلم به قوله وان لم يظهر اى لم يظهر حديثه
 في السلف ولم يظهر منهم رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العلم به ولكن العلم به اذا لم
 يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لا بينا من غلبة العدالة
 في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر خرج جانب الصدق في خبئه فيجوز العلم به ان وافق القياس ولكن
 لا يجب العلم به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكره شمس الائمة فاما ما رواه مثل
 هذا المجهول في زماننا فلم يقبل ما لم يتأكد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل الزمان فان قيل اذا وافق
 القياس ولم يجب العلم به كان الحكم ثابتا بالقياس فاذا جاز العلم به قلنا فائدة جواز اضافته الحكم اليه
 فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث قوله وانما جعل الخبر الى ارفع قوله العقل
 بنور اى في بدن الادنى وقيل محله الراس وقيل محله القلب يضيء به اى بذلك النور انما سماه نورا لان النور
 هو الظاهر المنظر فكذلك العقل بهذه المثابة للبصيرة التي هي عين الباطن وقوله يبتدأ به مستدال بالظرف
 وهو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير في راجع الى الطريق وفيه الى حيث وفيه فيذكر الى
 المطلوب وفيه يتأمله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث انتهى اليه درك الحواس وعن هذا
 قيل بداية المعقولات بفاته المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتبع لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل
 فاذا نظر الى بناء ربيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذات حيوة وقوة فوعلم الى سائر
 اوصافه التي لا بد للبنا منه واما شوط العقل لان الخبر كلام والكلام في العرف ما له صورة وهي ان ينظم
 من حروف متجانسة ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة على المعنى لا يوجد الا بالعقل لان الكلام وضع لفظا
 المعنى الذي وقع في القلب والحاصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بغير عقل الا يرى ان
 من الطيور قد يسمع من غير فهمها حروف منظومة ويسمى ذلك كذا لا كلاما لعدم صدورها عن فهم العقل
 ولهذا لا يجب سحرة السلاوة بقراءة البتقاء عند الكوا المحققين فعرفنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون
 مميزا بين اسماء الاعلام والتميز الذي يتم به الكلام لا يكون الا بعد العقل فلهذا في شرطناه في الخبر لكونه
 كلاما قوله والشرط الكامل منه الى اخره اعلم ان العقل معدوم فينا جيلة ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت

جائز

مذاهم

بفسه الله وتقديره فعلت الشئ الاحكام بأذنه في درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو
عليه مقامه يسيرا علينا والمطلق من كل شئ يقع على الكامل منه شرطنا لوجوب الاحكام وقام المحنة كمال
العقل فلم يقبل خبر الصبي والمعتق لان الشرع لما لم يجعلهما وليا في مالهما لتقصان عقلهما ففي امر الدين
اولى ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم ينفذ اموره اليه لان ذلك الحق المولى لا نقصان في العقل
فلا يظهر ذلك في امر الشرع وذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا وقع في ظن السامع صدقه مقبولة ان
خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الراي فكذلك هذا الراي ان اهل قباة قبلوا اخبار ابن عمر
رضي الله عنه بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة ولم ينكر عليهم رسول الله ولا اجماع هو الاول لان
المعتد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه رجع الى روايته صبي لان غالب احواله اللهو
واللعب والمساحة والمساهلة فيعتبر ما يروى الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية واما اهل قباة
فما صح ان الذي اتاهم انشوا وكان ابن عمر رضي الله عنه بالغ يومئذ لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون
بالغ وهذا اذا كان السامع والرواية قبل البلوغ فلو كان السامع قبل البلوغ والرواية بعد ثقبلا خلافا لقوم
اذا لا يخلو فلو كان جديا ولا رواية لكونه عاقلا الا ان الشهادته بعد البلوغ مقبولة بالاجماع ولو
كان الخلل قبله فكذلك الرواية وبدل اجماع الصحابة على خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم
من احوال الصحابة من غير فرق بعد ما حملوه وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان في مجالس
الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قبل اقل مدة يصير الصبي
نهما اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا يقدروا وكذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل على مسما
عند الرواية كما في الشهادة قوله والضبط فكذلك ضبط الشئ لغة حفظه بالجوهر ومنه الا ضبط الذي
يكلن يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه بان يصفى لعمته اليه ويقبل بكليته عليه ويدرك مجلس السماع
من اوله الى اخره فان الرجل قد يمتد الى المجلس وقد يمتد من الكلام فربما يحق على المتكلم هجوعه لبعيد
عليه ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثله ثم فهمه بمفاه الذي اراد به معنى المعنى واللفظ والشرع
جميعا ثم حفظه ببذل جهوده اى حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان تكرر الى ان يحفظه ثم النبات على
الحفظ بحفظه ذلك الكلام بان يعمل بحجبه ويذكره بلسانه فان ترك العمل والمذكر يوزان بالنسبة
على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتد على نفسه اى لا انساه ولا يسامح في حفظه بل يذكره دائما بمقدور ان ينسى

في بيان
البلوغ

اى اذا تركت المذاكرة نسيته اذ اجزم سور الظن الى جبنه اذ انه متعلق بقوله ثم النبات عليه ولهذا كان
ابن مسعود رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذ اليه ثم جعلت فرائضه يتوعد باعتبار سوء الظن بنفسه
مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقه وهذا الضبط نوعان ضبط لفظ الحديث ومعناه
لغة من غير تحريف وتصحيف مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل مثل بالرفع او بالنصب فانه
على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة لانهما موضع ضبط الصيغة بمعناه لغة والى ان يطم
الى هذه الجملة ضبط بمعناه فقها وشرعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدرك وليس
مثلا وان يعلم ان حرمة القضا في قوله عليه السلام لا تقضى القاضى وهو غضبان متعلق بشغل القلب وهذا الضبط
اى ضبط بمعناه اللغوى والشرعى الكامل من التوعين ولهذا قصر رواية من لم يعرف باللغة عن روايته لغيره
ورجح رواية الفقيه عليه لنوات كمال الضبط في غير الفقيه ولكن يقبل خبر غير الفقيه لوجود اصل الضبط ولم
خبر من اشتدت غفلة خلقه بان كان سهوه ونسيانه اغلب او مساهلة ومجازته وان وافق القياس لنوات
اصل الضبط والمساهل الذى لا ياخذ الامور بالجوهر والمجازته التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي مع قوله
والعدالة العدالة لغة ضد الجور وهو الانصاف والاستقامة يقال فلان عادله اى مستقيم السيرة في الحكم
بالحق وفي الشريعة عبارة عن استقامة السيرة والدين وضد الفساد وهو الخروج عن الحد الذى جعل له و
حاصلها يرجع الى همة راسخة في النفس يحملها على حلازمة التقوى والمروءة جميعا راسية نوعان قاصر وهو ما ثبت
نظما هو الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها يجلدانه على الاستقامة وينجزانه عن غيرها ظاهرا وباطنا
العدالة لا يصح خبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر مثله وهو هوئى النفس فانه الاصل مثل العقل
وانه داع الى اللبس خلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتدرد الصدق في خبره بنى الوجود
والعدم من غير محان فشرطنا كمال العدالة وهو ان يكون مجتنبيا من ارتكاب الكبائر والا هرا رعا الصغار
حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته وكذا الواو على صغره وهذا هو النوع الثانى من العدالة وهذا لم يقبل
خبر الناسق والمستور اى الذى لم يعرف عدالته ولا شيعته في زمانه اما لو ارتكب صغرة ولم يصدر عليها لا يبطل
عدالته لان الخور عن جميع الصفات مستعد رعادة فان غير المعصوم لا يخلو عن له فاشترط الخور عن جميعها
سد لباب الرواية فاما الاجتناب عن الكبائر والاصل على الصغار بغير متعذر فلم يجعل عفوا واختلفت
الامة في الكبائر فردى ابن عمر عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسحق الاشراك بالله وتكسر

بالحنطة ص

بالحنطة حنطة

النفس الموحنة وقذف المحصنة والفرار من الوحف والسجود اكل مال اليتيم وعقوق الوالدین المسلمين ^{الحاد}
 في الحرم اى الظلم في بيت الحرام وروى ابو هريرة عن ذلك اكل الربوا وعن علي انه اضاف الى ذلك السرقة ونسب
 الجور وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كسر قوله والاسلام انما سبط الاسلام لان الباب بين الدين والكفر
 ساع فمأهدهم الدين لانه يعادينا فيثبت بالكفرتهم الكذب لا النقصان في عقله وضبطه ولهذا ردت شهادة الكافر
 على المسلم وموقوف عن ظاهره ومما ثبت بفساد بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام بغيره من الوالدین من غير ان يثبت
 منه فلا يكفي هذا النوع في صحة الرواية بل يشترطه الكمال وهو النوع الثاني وهو ما ثبت لبيان اجمالا بان بصفاته
 قال كما هو بسمائه وصفاته والافراد على كماله وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر خير وشرع من الله وقبول
 احكامه الا ان يظهر اماراته بخلافه الصلاة بالجماعة وايتاء الزكاة واكل ذبيحتنا محمد لا بشرط البيان
 للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم بكمال ايمانه قوله والشرط منه البيان اجمالا هذا رد لما قال بعض المشايخ
 ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي لكمال الاسلام بل لابد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار
 به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا وقتنا اشتراط الوصف على التفصيل
 لصحة الاسلام متعذر لان معرفته الخلق باوصاف الله تعالى صفاته واكثرهم لا يتقدرون على ذكر
 ويشترط للكمال ما لا يورث الى الجرح وهو ان يصدق وتقرر اجمالا ما يجب الايمان به فهذا القدر
 يكفي لثبوت حقيقة الايمان الا ترى ان النبي عليه السلام استوصف الاعوانى الذي شهد بروية
 الهلال من ذكر الجردون المفسر حيث قال ان شهد ان لا اله الا الله والى رسول الله فقال نعم فقال
 الله اكبر كفى المسلمين احدثهم وحين سأل جبرئيل عليه السلام عن الايمان والاسلام تعليمنا للناس معالم
 الدين بين هو عليه السلام على سبيل الاجمال قوله فلهذا اى فلاجل ان الاسلام والعدالة والعقل
 والضبط شرط قبول الخبر لا قبل خبر الكافر لعدم الاسلام وخبر الناسى لعدم العدالة وخبر
 الصبي والمعتوم لعدم كمال العقل وخبر من الذي اشتدت غفلته اما خلقه او مسامحة لعدم
 الضبط وقبل خبر الاعمي والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن
 لم قبل شهادتهم لان الشهادته توقفت على معان اخرى لا يشترط في الخبر اما الاعمي فلا ان الشرط في
 الشهادته الانسان والمعتوم المشهود به وذا لا يحصل العلم والعبد والمراة والمحدود في القذف
 فلا ان الشرط في الشهادته الولاية الكاملة وبالرفق بعدم الولاية اصلا وبالانوثه بسقص الولاية وكذا

محد القذف ايضا وروى الحسن بن ابي حنيفة ان المحدود في القذف لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم
 بكذبه بالنص وقوله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الرواية بعد التوب
 فان ابا بكر مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد ولم يستعمل احد لطلب المخرج في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه
 الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد الشهادة من تمام حله ثبت ذلك بالنص ثم التائب من النفس والكذب
 يقبل روايته الا التائب من الكذب متعل في حديث رسول الله فانه لا يقبل روايته ابدا وان حسنت
 نوبته كذا ذكر احمد بن حنبل والشيخ البخاري وابو بكر الصيرفي وابو المنظف السمعاني وكذا ذكر ابو عمر
 في كتابه محد انواع الحديث قوله والثاني في الانقطاع اى القسم الثاني من الاربع اقسام الاربع المختصة
 بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن قوله اما الظاهر اى قوله واما الباطن اى في
 الظاهر فهو المرسل من الاخبار والارسال خلاف التقييد لغة وسمى هذا النوع الذي نحن بصدد
 مرسل لعدم تقييده بذكر واسطة التي من الراوى والمروى عنه وهو في اصطلاح الحديث ترك
 التابعى الواسطة التي بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله كذا كما كان يفعل سعيد بن المسيب
 ومكحول الشامي وابوهم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوى واسطة بين الراوى
 مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من
 واحدة فهو المسمى بالمفصل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين والمرسل اربعة اقسام
 ما ارسله الصحابي وهو مقبول بالاجماع حملا لروايتهم على السماع اذ الاصل فهم السماع لمحقق
 الصحة في حقهم الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير وعن الشافعي رحمه الله انه قال مراسيلهم مقبولة
 الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد والثاني ما ارسله القرون الثاني والثالث فحج عندنا وهو مذهب
 مالك و احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المسلمين وعندنا اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث
 لا قبل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تايده بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول
 صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروى عن من علمه من جهالة او غيرها
 او استترك في ارساله عدلان ثقتان بشروط ان يكون شيوخهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه اخر بان
 اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى وقال ولهذا ثبت مراسيل سعيد بن المسيب
 لاني تتبعتهما فوجدتهما مساندين متسكن من ابي قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف

بالفضل

في الراوى ولا طريق لمعرفتها اذا كان الراوى غير معلوم فاذا لم يذكر الراوى لا يحصل العلم ولا بابا وض
صحتى انقطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة ولا معنى لقول من يقول رواية العدل تعدل له وان لم يذكر
اسمه لان طريق معرفته المخرج والتعديل الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند
غيره بان يثق به عما كان الاخر لا يثق عليه والمعتبر عدلا لله عند المروى له وكيف يجعل رواية
العدل تعدى لا وقد رواه احدنا وقد يما عن لم يحد في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان
والله كذا با وروى شعبه وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة
وقال ما رايت احدا الكذب من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قد رآه في
وروى بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم بن ابي امية البصري ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد بن الحسن
بن عمار وعبد الله بن المحرز وغيرهما من المجروحين فحينئذ لا يمكن ان يجعل الارسل تعدى للمروى عنه
بخلاف ما اذا اسند وهو عدل لانه يمكن للمروى له ان تامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله ولا تتحقق عنه
وتسلك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اجماع الصحابة على قبول روايات
ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة وكانوا يرسلون ولم يرو عن احد منهم الا انكار
ذلك وتخص انهم روى عن رسول الله بواسطة او عن واسطة نصار ذلك لاجماعهم على قبوله ولا تنافي
يقول مراسيل الصحابة مسلم لغوث عدالتهم قطعا انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا نقول لا فرق بين
الصحابة والناهي لان عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسل من وجوه الثقات
مثل عطاء بن ابي رباح وسعد بن المسيب ونقض الفقهاء السبعة والشعبي والنخعي وابي العاليم والحسن
وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من لدن رسول الله الى يومنا كانوا
يرسلون من غير تحاشي امتناع وملاوا الكتب منها ولم يرو من احد من الامة الا انكار علمهم وكان ذلك لاجماع
منهم على قبوله واما الدليل المعقول فهو ان العدل اذا وضع له طريق الاتصال واستبان له الاسناد ارسل
اعتمادا على صحته واذا لم يتضح له الامر نسب المروى الى من سمعه منه لم يتجمل ما يتجمل عنه ويضيف اللطيف اليه
عند ظهور رايافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته
من سبعين واكثر اذا كان كذلك وجب قبول ارساله حمله على الوجه المعتاد لا يرى له لو اسند الى
غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروى عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله مع قوله عليه السلام

من كذب على متعمدا فليتبعوا حقه من النار كان اولى والثالث ما ارسله العدل في كل عصر فهو حجة
عند الكرخي ونقول من قبل روايته مسندا بقبل مرسل المعنى الذي بيننا وقال ابن ابي ان لا يقبل لان الثابت
رمان العسق وفستق الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان حجة لو كان المرسل ثقتا عدلا وقد روى
الثقات مرسله كما روى واحد مثل محمد بن الحسن وامثاله من المشهورين بقبل ارساله وقيل الصحيح ان
مرسل من كان من القرون الثلاثة حجة تام لم يعرف منه الرواية عن ليس يعدل ومرسل من كان بعدهم ليس حجة
الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن عدل والراجح ما ارسل من جهة واسند من جهة فهو حجة عند من قبل
المرسل واما من لم يقبله فقد اخلعوا فيه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان حصة الارسل يمنع العيوب
فشيئته يمنع ايضا احتياطا وعامتهم على انه حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسندين و
الساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حدث لا نكاح الا بولي رواه اسحاق بن يوسف وسندا وشعبه
وسفيان الثوري مرسل اوله واما الباطن الى اخره القم الماني لا يقطع الباطن وهو نوعان انقطاع
لنقصان في الناقل لغوات بعض شرائطه التي ذكرنا من العدالة والاسلام والضبط والعقل والثاني في
انقطاع بالمعارضه وهي ان يعارض الخبر دليل اقوى منه منع ثبوت حكمه فينقطع مع ضرورة اما الاول فمثل
خبر الكافور انه لا يقبل لعداوته في امور الدين وكذلك في طهارة الماء ونجاسته الا انه اذا وقع في دل السامع
انه صادق فما يخبر بنجاسة الماء فالأفضل ان يريق الماء ثم يقيم ولا يجوز الصلاة بالتيتم قبل الا راقته لانه
لا عبرة بخبره في باب الدين اصلا فيجوز غلبة الظن وذا لا يجوز الصلاة بالتيتم مع وجود الماء بخلاف
خبر القاسق فان هناك لزوم ان يتوضأ به اذا وقع في قلبه انه صادق في الاخبار ببطانة الماء فاما في الاخبار
بنجاسته مع وقوع الصدق في قلبه فالاولى ان يريق الماء ثم يقيم وان لم يرد الماء جازت صلاته ويلحق به
صاحب الهوى فان المخارعة ان لا تقبل رواية من اتجمل الهوى ودعا الناس اليه وعلاية الفقه الحديث
كلهم لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يوثق على حديث رسول الله واما قبلنا شهادتهم
في حقوق الناس لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتجملته لا يرى ان منهم من عظم الذنب حتى يجعل كفرا وذا
سمعه عن الكذب فلم يتمكن همه الكذب في شهادته بخلاف الخطأ به وهم صنف من الروافض فانهم يجوزون ادعاء
الشهادة زورا موافقتهم على مخالفتهم وقيل يعتقدون الشهادة لمن حلف عندهم انه حقي فتمكن منهم الكذب
في شهادتهم الهوى فيلان النفس الى ما يستلذه من الشهوات من غير اعيمة الشرع وخبر القاسق ليس

هذه

بحجة في الدين أصلا ولو أخبر بخاسه الماء وطهارته أو محل الطعام والشراب وحرمة تحريم السامع رايه في ذلك
 فان وقع في قلبه صدقة فعليه ان يعمل بحجبه والآية عليه به وزعم بعض المشايخ ان في روايته بحجبه حكيم الراي
 كما في الاخبار بخاسه الماء وطهارته لان كل واحد من بني الصحيح هو الاول لان الاخبار بخاسه الماء وطهارته
 امر خاص تتعرف من جهة الامن جهة غير فكان محض صوابه لتعذر الوقوف عليه من جهة غير فوجب التحري في خبره
 للضرورة ولا كذلك في روايته فان في العدول من الرواية كثر وهم غثية فلا يصار الى روايته أصلا غير ان
 الضرورة في حل الطعام غير ان الأصل ان الأصل يمكن فلم يجعل فسقه هدرا بل جعلناه مقبلا حتى وجب ضم
 التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا والكالات ونحوها من العائلات التي لا الزام فيها بحجبه الا اعتماد
 على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثم يسكنون الماء لانه كثر وجودها ولا يوجد في كل موضع
 يرجع اليه ولا دليل هناك يقول به سوى الخبر فاعتبرنا خبره مطلقا فيها ولم يلق به خبر المستور وهو الذي لم
 نعرف عدالة ولا فسقه فانه كالفاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالة وفي رواية الحسن
 عن ابي جعفر المستور كالعديل في الاخبار بخاسه الماء وطهارته ورواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا
 لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وهكذا نقل عن عمر رضي الله عنه وهذا تعديل من
 صاحب الشريعة لكل مسلم وتعديل الشروع اولى من تعديل المذكي ولكن الاصح ما ذكره محمد في الكتاب
 لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا يعتمد على روايته ما لم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته
 في القضاء قبل ظهور عدالته لحدوث عبادته بن كثير ان النبي عليه السلام قال لا تحذروا عن لا تعملون
 بشهادته ولا يلزم علم رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لا تقبل لان في الحديث انما الى عدم
 قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له فلا يتناول الحديث كذا ذكر
 شمس الامنة وخبر الصبي والمعقولة في الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته كخبر الكافر لعدم العقل وولاية
 الزام لان الولاية المتعدية فرع ولاه القائمة على نفسه وليس له ولاه على نفسه فكيف تثبت متعدي
 وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي ظهر على طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال مثل
 خبر الصبي والمعقولة لان معنى السهو والغلط في روايته يترجح باعتبار الغفلة كما تترجح جاب الكذب
 باعتبار الفسق وكذلك خبر المساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يستغل بالتأثر
 بعد ان يعلم به مثل خبر المغفل اذا ظهر ذلك في اكثر امور وآلاني الانقطاع بالمعارضه وهو ارجح

اصدها ما خالف الكتاب فانه يكون مرد ودا منقطع لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تقار
 بين القطعي والظني بآيته ان خبر الواحد ان ورد مخالفا للكتاب ان لم يكن تأويله من غير تعسف بتقبل
 على الماويل الصحيح وان لم يكن الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه ظني فلا يقابل القطعي ولا يجوز تأويله
 لانه لو جازع التعسف لبطل الساقض من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او
 ظاهره فذلك عندنا حجة لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كما لا يجوز ترك الخاص من الكتاب
 وعندنا في بطلان الاصولين يجوز تخصيص العموم به وثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء
 على ان ظاهرا هو الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل
 الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الشافعي لم
 والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما
 من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض واحتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر
 الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى تابع للفظ في الثبوت ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه
 بخلاف منكر العام والظاهر فانه يكفر اذا كان كذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا ترجحه على ظاهر
 الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالاضعف وذا لا يجوز والدليل عليه ان عمر وعائشه واسامة ردوا
 خبر فاطمة بنت قيس ولم يخطوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا
 وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت انصبت لم حنظلة ومثاله حدث من الذكر
 وهو ما روى انه عليه السلام قال من حدثك فليتبوأ ذكرك فليتبوأ فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان
 يتظاهروا مدح الله المتطهرين بالاستنجاء بالماء فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا لمس القدر
 فلو جعل المس حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير ما حصل بزال الحدث فلا تثبت التطهير
 مع اثبات حدث آخر كالوقوف مع سيلان الدم والبول من غير عدول لكن الخضم يقول انا لا نجعل تطهيرا
 عن الحدث ليكون المس حائضا له بل الاستنجاء تطهير عن النجاسة الحقيقية بخلة تطهير الثوب و
 باعتبار هذه الطهارة استحقاق المذبح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كالتواضع سوار وهو
 الطهارة لا أثر للمس كالتواضع او عطف بعد الاستنجاء فلا يكون الحدث مخالفا للكتاب واجيب عنه
 بان الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فممنوع ان يكون تطهيرا حقيقيا وحكما فلو جعل المس حدثا

والمنقح ص

لا يكون تطهيرا من كل وجه وفي هذا الجواب نوع ضعف وقيل في جوابه الاستنجا، من حيث انه تطهير حقيق
لاوجب المرح كما في غسل الثوب الجس واما وجب استحقاق المرح اذا كان منصفا بالطهارة المبيحة للصلاة
فثبت ان استحقاق الشاء بالطهارة الحكيمة لا بنفس الاستنجا، فكون مضافا لما يكون سببا لاستحقاق الشاء
فان قيل في حاله الاستنجا، لا يكون منافيا للطهارة المعروضة قلت يجوز ان يستنجا بعد الطهارة فاندفع به
ما قلتم او نقول وان كان طهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمة لانه لا يعتبر بدون الحكم واليقين ظاهر وقيل
ان يقول تبطل الطهارة الحكيمة الحاصلة قبله عند الخضم فلا تدفع به السؤال وقوله ملحق بالحكمة فالحكم يقول لا
ان المسئبين بل المسئبين في الطهارة الحكيمة المصلية للمحق كالنساء وكذلك قوله عليه السلام لا صلاة الا
بغسله الكتاب مخالف لمعوم قوله فاقروا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء مخالف لظاهر
قوله تعالى فاعسلوا الامة فلا تترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ما خالف السنة المشهورة لان الخبر
المشهور فرق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولم يجز خبر الواحد فلا يجوز ترك الامر
بالضعف وذلك مثل حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روى عن عباس ان رسول الله عليه السلام قضى
بشاهد ويمين الطال فانه ورد مخالف للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه
عليه السلام قال البيعة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من غير
احد ما ان الشروع جعل جميع الامان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام يقتضي استغراق الجنس فمن
جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعالج بوجبه وهو الاستغراق والى ان الشرع جعل
الخصوم قسمين قسم مدعى وقسم منكرا والحجة قسمين قسم بينة وقسم مينا وحصر جنس المين على من انكر
وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشك والعلل بخبر الشاهد واليمين بوجوب ترك العمل بوجوب هذا
الخبر المشهور فكون حجة واما ثانيا لها ان يكون في حادثة يعيها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل
ما عيها البلوى انه عليه السلام فماعم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقية الى عدد يحصل به التواتر
او الشهرة لحاجة الخلق اليه ولما لم يشتهر علمنا انه سهوا او مسخوخ وهذا مختار الكرخي وجميع المتأخرين
من اصحابنا وعند عامة الاصوليين والشافعي وجميع اصحاب الحديث يقبل اذا صح سنده ومثاله حديث الجند
بالتميم وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام كان يحرم بسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتها
الحادثة لم يعمل به وحديث من الذكر الذي روتة بسة فانه شاذ لا تفرد بها بروايتها مع الحاجة الى دفع

الخبر المشهور لان الخبر

اذا القول بانه عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم ساير الصحابة مع شدة الحاجة
اليه شبه الحال كذا ذكره شمس الامة رحمه الله ورايها ان لا يكون من وكل الحاجة به عند ظهور الاحتمال
فان الصحابة اذا تركوا الحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون حرجا عند بعض اصحابنا المتقدمين
وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث فابليان الحديث اذا صح سنده
فخلاف الصحابي اياه وترك الحاجة به لاوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والشافعي يخرج به
كثير ومن رده اجماع بان الصحابة هم الاصول في نقل الدين لم يمتوا بترك الاحتجاج بما وجهه والافكار
بما ليس حجة فتترك الحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف دليل ظاهر على انه سهو من رواه بعدهم او نسخ
وحاله ما روى عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا
في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال في الرق والحرة
كما هو مذهب الشافعي وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا
وعن ابن عمر انه معتبر بمن رقب منها ثم انهم تكلوا في هذه المسئلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد بن ثابت قد دل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو ما دل بان
ايقاع الطلاق الى الرجال واعلم ان من لا يرد الحديث هذين الوجهين لاخير من مشايخنا اجماع
عن الاحاديث التي رقيت بها بانها معارضة باحداث اخر اقرى منها في الصفة فان حديث الجهر بالتسمية
معارض بما روى البخاري عن انس انه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابني بكر وعمر وعثمان فكانوا
يستفتون القراءة بالحمد لله وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انه لا يكون بسم الله الرحمن الرحيم
وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه
قد قيل كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي انه ما قول بايقاع الطلاق الى الرجال قوله والثالث
في بيان محل الخبر اي القسم الثالث من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة بيان محل الخبر اي محل الذكر
جعل الخبر حجة ثم خبر الواحد لما لم يقد التيقن لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين
واما كان حجة فيما قصد فيه العمل فصار ذلك القسم باعتبار اربعة فصول الاول فيما علق حقه الله
تعالى من شدايعة وهو نوعان ما ليس يعقوبه كالعبادات وغيرها من الشواع وخبر الواحد حجة فيها
بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ايضا استدل الا بان النبي عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليمين حجة منه

غيره وابوبكر لم يقبل خبر المعيرة في الحد حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بن الخطاب في الايمان
 وهو قوله سمعت رسول الله يقول اذا استاذن احدكم صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فليصرف حتى روى معه
 ابو سعيد الخدري واعتبارا بالشهادة بل اول لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا
 فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا تقبل في حق كل الامة كان اولي والحق ان العدد
 ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد علموا باخبار الاحاد
 من غير اشتراط عدد فانهم علموا بخبر عائشة في التقاء الخنابيين ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدوق في ذلك
 حاصل عندنا عدم العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء التهمة الكذب
 واشتراط في الشهادة بالنص غير معقول المنة فلا يلحق به غيره الا ترى لا يقتضي الرواية شيئا باعتبار الشهادة
 والذكوة والبصر وعدم الغدابة فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار الله عليه السلام خبر ذي اليد
 فلمتهم ان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب في مثله الاشتباه وكذا ما نقل من الصحابة من اعتبار العدد في قيام
 التهمة في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا رضي الله عنه كان يخطئ الراوي للاحتياط والاني ما هو عفو به يسقط
 بالشبهات كالحدود وخبر الواحد فيها حجة عندنا في يوسف وهو اختيار الجصاص وذهب الكرخي والكزاك
 الى انه ليس حجة فيها وهو اختيار رستم الامة وخبر الاسلام اجمع الفرز الاول بان الحدود شرع على نكاح
 اثباتها خبر الواحد كسائر الشرائع ومحقق الشبهة في خبر الواحد غير ما في هذا الباب كحقق الشبهة في البيئات
 واجمع الفرز الثاني بان جنس الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص خبر الواحد منه شبهه بالاقتناع فلا يجوز
 اثباتها به كما لا يجوز بالقاس فاما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله فلا
 فاستشهدوا بغيرهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا وكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع
 يجوز ومن القول الاول قال خبر الواحد حجة ايضا بدلائل موجبة للعلم وكان مثل الشهادة ولا يفتك
 في هذا القياس ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العلم بالقياس ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا وقد
 اتفقوا انها لا تثبت به لانا نقول عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما يجب مقدرة كيفية محسب كل
 جناية ولا مدخل للرأي في معرفه ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشريعة واليه
 اثبات كل حكم يجب قبوله **الفصل الثاني** في حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيع والاملاك
 المرسلة بشرط في العدد ولفظ الشهادة مع سائر شرائط الاخبار عندنا لا يمكن اذا كان الشهود عليه

لج ص

بلغ

مسما فان كان كافرا لا بشرط الاسلام مع العدد وانما قلنا عند الاحكام احترازا عما لا يطع عليه
 الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب في النساء في موضع لا يطع عليه الرجال فان شهادة اثنين غير
 اشترط العدد جانبه وانما اشترط لفظ الشهادة والعدد لان التزويروا الاستغال بالجيل من التاكيد
 في هذه الحقوق ظاهرا فشرط الشروع العدد ولفظ الشهادة تؤكد الخبر الذي موجبه وتقليل الجمل
 وفي القوم ان اشترط العدد ولفظ الشهادة باعتبار ان الشهادة شرعت لفصل منازعة ثابتة كانت
 بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بخبر ابل بنوع خبر ظهرت
 مرتبة في التاكيد على غيره من بين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد ولفظ الشهادة يصلح
 للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والى
 فنعى ولفظ الشهادة في افاضة العلم ابلغ لانها مأخوذة من المشاهدة وهي المعانة وهي ابلغ اسباب
 العلم وذكرنا الاسلام والشهادة بهما لال الفطر من هذا الفصل باعتبار ان الناس يفتقون به فكا
 الفطر من حقوقهم وكذا يلزم الاختناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا تصوموا بالحد
الفصل الثالث في حقوق العباد التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في الختان
 والرسالات في الهدايا والشركات وخبر الواحد فيها حجة اذا كان الخبر مميزا عدلا كان او غير صديقا
 كان او بالغاً كافرا كان او مسلماً حجة اذا اخرج صبي مميزا او كافرا فاسق ان فلانا وكله او ان مولاه
 اذن له فوقع في قلبه صدقة يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعدم الضورة الداعية الى سقوط
 شرط العدالة وسائر الشرائط سوى التميز فان الانسان كلما وجد العدل الحوالب المصلحة المسلم في كل زمان
 ومكان ليتبعته الى كيله او غلامه فلو بشرط فيه سائر الشرائط لتطلت المصالح وفيه حرج عظيم وان
 في هذا القسم ليس شيء من حجة الزام لان العبد والوكيل يباح له الاقدام على التصرف في غير ان يلزمها
 فلا بشرط فيه ما بشرط للالزام من العدالة وغيرهما الا ترى ان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية
 من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله الى يومنا هذا قائمه بعدون وفساق والناس يشترطون
 من الكل ويعتدون خبر كل عيذ بذلك **الفصل الرابع** في حقوق العباد التي فيها الزام محض
 دون وجه كعزل الوكيل وجبر الماذون وقوف العلم بفسخ الشركة والمضاربة وجوب الشفيع على
 المسلم الذي لم يهاجر في هذا كله اذا كان المبلغ وكبلا او رسولاً عن الله ابلغ بان قال الموكل والمولى

الشمار

او الشوك او رب المال او الامام وكل ذلك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوها او ارسلت الى فلان
 لتبلغ عن هذا الخبر لم يشترط فيه بالافاق لان عبارة الرسول والوكيل كعبارة المرسل والوكيل اذا ارسل
 في هذه الصورة مثل الرسول وان اختلفا في غيرهما ثم في الموكل والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فمن قام
 مقامهما وان كان الخبر فضوليا من عند نفسه فعند ان حيفه يشترط احد شرطى الشهادة اما العدد
 او العدالة وعند ان يوسف ومحمد هذا الفصل الثالث سوار فثبت الحجر والعزل بقول كل مريد
 لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالاشباع فوجب ان لا يتوقف على شرائط الشهادة وهذا
 لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عونا عما تعرض لهم الحاجات فلو شطرت العدالة لضاق
 الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج كذا في الاسرار فاما الاخبار بالاشباع وان لم يكن من المعاملات
 فقد الحق بها لان الضرورة قد تحقت في حقه او لو توقف على العدالة لودى الى الحرج وتغيب المصلحة لان
 انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة المحقق بالمعاملات واوجبه
 بقول ان هذا الفصل من الحقوق اللازمة التي يلزم على الغير فلا تنفرد بابطالها لان الموكل والمولى
 يلزم الوكيل والعبد بالعزل او الحجر لزوم عبدة او فساد عمل فانه اذا انعزل الوكيل يقتصر الشراء
 عليه ويلزم العبد واذ اخرج العبد حرج نقر فاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم
 من قبيل الاذاعات ومن وجه شبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من معناهما متصرف في حقه
 بالعزل او الحجر او الفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجابة اذ لكل واحد من هؤلاء ولا يلزم
 من التصرف كماله ولا به الاطلاق وكذا الاخبار بالاشباع في المسلم الذي لم يهاجدا لانه من حشاش الشرايع
 لم يكن ثابتا في حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان تركها وقد ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما
 ومن حشاش وجوبها مضى الى الشيع والزامه او امره لا يكون ملزما ثم شبه الزام بوجوب شرائط العدل
 والعدد وشبه المعاملات بوجوب سقوطها فشرطها اصدما واسقطنا الاخرين توفر للقبضين حفظهما وفي لزوم الشرايع
 بخبر الناس على المسلم الذي لم يهاجدا خلاف المشايخ فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضاء عندهم لان هذا
 من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالافاق واكثرهم على انه على الاحلاف كالحجر والعزل قال سمس
 الامة والاصح عندي انه يلزمه القضاء عند الكل بهنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال
 عليه السلام نعمت الله امرأ سمع مني مقالته الحديث وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا

اليه

سواء
 ٩

هذا قوله والرابع في بيان نفس الخبر اي القسم الرابع من الانقسام المختصة بالشئ بيان نفس الخبر وهو
 اربعة قسم بحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه
 فيه والاثبات به قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الا انه وقسم بحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لقيام
 آيات الحديث فيه ودعوى الكفار للهجة الاصنام مع علمنا بانها جادات ودعوى راديشث وماني وسيله
 وغيرهم النبوة لعدم آيات التصديق من المعجزات وحكمه اعتقاد البطلان والاستغناء بدمه بالمسائل قسم
 محتملها على السواء كخبر الفاسق فان خبره محتمل المصدق باعتبار دونه وعقله وحتم الكذب باعتبار تعاطيه
 محذور دونه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق فامتنوا به وقسم برجح
 احدا احتماله على الاخر كخبر العدل المستجيب لشرائط الرواية فان جانب صدقه يرجح لظهور غلبه عقله وبه
 على هواه باعتناعه عما توجب الفسق وحكمه العمل به لا عن اعتقاد الحقيقة والمقصود هنا هذا النوع وله اطر
 ثلثة طرق السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرف السماع نوعان عزيمة ورضعة فالعزيمة اربعة قسم
 قسمان في ثبوتها العزيمة واحدا من صاحبه وقسمان آخران مختلفان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة
 ايضا لكن على سبيل الخلاف فصار لهما شبهة بالرضعة اما الاول لان احدهما ما يقدره الحديث عليك من كتاب او
 حفظ وانت تسمعه والثاني ما يقدره عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم يقول له على طريق الاستفهام هو كذا
 عليك فهو يقول نعم او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ على من غير استفهام قال عامة اهل الحديث الوجه الاول
 احق لانه طريقه الرسول عليه السلام فانه كان يبلغ نفسه ويقدر على الصحابة وهو بعد من الخطأ والسهو
 وهو المطلق والمشافهة اي مطلق فذلك حديثي فلان او شافهني فهذا يدل على التكلم صدر منه وانت تسمع
 لا على العكس وقال ابو حنيفة قرائك على الحديث اقوى من قراءة الحديث عليك وانما كان ذلك احق لرسول الله
 لكونه مأمورا عن السهو والغلط قال قلت اليس ان عليه السلام سها في صلته فقلت المراد به انه لا يقدر
 عليها ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قاريا من المكتوب شيئا واما قول ما يقدره عن حفظ فكانت قرائته
 اولى فاما غيره فيقدر على الغلط ويحجز عن كتاب لا عن حفظ اذا كانت الرواية عن حفظ كان ذلك الوجه
 احق كما قالوا وحاشا المشافهة اي قراءة الحديث والقراءة عليه سوار في معنى الحديث اذا كان عن كتاب لان
 اللغة لا يفصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم منه فيقول نعم ولهذا يجوز اداء الشهادة
 بكل واحد من الطريقتين وذكرنا الاسلام في بعض قضايا ينفه قال ابو حنيفة الوجهان سوار بل الثاني لحوط

زادوا

ص

لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن والسند من المبلغ الحاجة الى ذلك لان الطالب عامل
 لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحمل ان يسهو عن البعض ويشد منه اكثر ما يشد من الطالب فلا يؤمن على
 الذي يقرا وهو المحدث لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره واما القسمان اللذان خلفا في الاول
 فاحصهما الكتاب الثاني الرسالة اما الكتاب فصار رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بحبر معروف معقونا بكتب
 فيه قبل القسم من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالنفا ثم يذكر فيه حديثي فلان بن فلان
 الى ان قال عن النبي صلى الله عليه وسلم وذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كذاي هذا وفهمته فحدثت به عني
 بهذا الاسناد والثاني الرسالة وهي كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني
 فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان وذكر اسناده فاذا بلغك رسالتى هذه فاروه عني بهذا
 الاسناد وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم
 ما ورد بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب وكذا كرسا من الاحكام المتعلقة بالكلام ثبت بها كما
 بالخطاب واما عرفا فلان الناس بعدونها مثل الخطاب حتى تذل الخلفاء والملوك القضاء والامارة والاناية
 بها كما تذلها بالمشافهة وعدوا مخالفتها مخالفا للامر فثبت انها مثل الخطاب بعد ان ثبتت بالبينه على اعرف
 في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث الاحاجية الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه
 حفظ الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول والمخالفون القسمن ان يقول حدثني فلان لانه حدثني وشاذه الاسماع
 وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري وما لك وسفيان ويحيى بن سعيد القطان وهو
 مذهب البخاري وجماعة من الحديث وعند بعض المحدثين القول في القسم الثاني من القسمين الاولين حديثي بل
 يقول اخبرني وهو مذهب الشافعي ومسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم
 ان يقول حدثني ولا اخبرني بل يقول قري عليه وانا اسمع فاقر به وهو قول ابن المبارك ويحيى التميمي واهل
 حنبل والشافعي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يلفظ الا بقوله نعم والجواب عنه ان المحقق
 والمطول من الكلام سواء وكلية نعم تتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديدا واجبا في القسم
 الآخر المختار ان يقول اخبرني قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيها اخبرني كما لا يجوز ان يقول
 حدثني لان الاخبار والحديث واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا وكذا نقول الكتاب في الرسالة
 ليسا منها فلهذا لا يجوز ان يقول حدثني ويجوز ان يقال اخبرني لا يري ان يقول اخبرنا الله وانما بالكتاب

الاولين ص

والرسالة ولا نقول حدثنا وكلمنا وانما ذلك خاص لموسى صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى وكلم الله موسى تكليما قال
 عبد الرحمن بن علي التلمی في رسالة المصنف في تنويع السماع وتجنيس الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على
 وجه لا فرق بين حديثنا وحديثي واخبرنا واخبرني سواء قرا المحدث بلفظه او قلنا عليه فاقربه او قرئ عليه
 فاقربه عند المحققين من المتقدمين والمتأخرين وجاء في الرواية اننا نأبى واخبرنا واخبرني
 اما في احسان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحدة خبرني
 وفي الجمع خبرنا قوله او تكون رخصة الرخصة ما لا يستماع فيه وهو الاجازة والمناولة
 ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وبني اسناده
 او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسوعاتي والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب
 سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كذا وسما عني عن شخذي فلان قد اجزت لك ان تروي عني
 هذا كما بوجه الاحتياط والمناولة لما كيد الاجازة لان مجوز المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة
 بدون المناولة معتبر غمران المناولة زيادة لكل واحد من المحدثين تأكيد للاجازة وكانت
 المناولة قسمين من الاجازة واختلفت في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعي في رواية
 الربيع عنه وابوطاهر الدباس من اصحابنا فما حكاه محمد بن ثابت المجندي لان ظاهرها باحة التحدث
 والاخبار عنه من غمران محدثه او يخبره ابا حه الكذب وليس له ذلك ولا يعبر ان يستتبع الكذب
 اذا اُبْح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعي رحمه الله ايضا لان
 الضرورة دعت الى تجوزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنه ولا يرغب كل طالب الى سماع
 جميع ما صح عنه شيخة فلم يجزها لادى الى تعطيل السنن وانقطاع اسانيد ها فكانت الاجازة
 من قبيل الرخصة فكان قوله اجزت في العرف منزله قوله فاروه عني فلا يكون كذا بالبدل شديدة المحصول
 والمعتد ثم المجاز له ان كان عالما بما في الكتاب الذي اجازة برواية صححت الاجازة وحلت له
 الرواية لان التمهاده يصح بهذه الصنف فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الكل او اخبر من عليه الحق
 واجاز له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا رواية الخبزو ان لم يكن المجاز له عالما به فان كان الكتاب
 محتلا للزيادة والنقصان غير مأمون عن التغيير لا محل له الرواية بالاتفاق والاصح الاجازة وان كان
 لا يحتمل التغيير لا يصح الاجازة عند ما يصح عند اني يوسف قنا ساعا اخبرناهم في كتاب القاضي الى القاضي

الحاجزة ص

وكتاب الرسالة فان علم اليهود بما في الكتاب شرط عند ما لصحة اداء الشهادة وليس شرط عند قال
بسم الله والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تقع بالاتفاق لان ابا يوسف لما استحسن هناك الاجازة
الضروية فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب والمكتوب ان ينفق عليها غير ما
وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين وبنائها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة جعل الاجازة
فيها قبل العلم الا ترى ان المحدث لو قرأ عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يحزله الرواية ففي الاجازة التي هي دون
القرأة الاولى وفي نسخة الاجازة بدون العلم رفع الاقتداء فان الناس يتسلون بالتعليم والتعلم وتحمل
المشايق فلو جازت الاجازة بدون العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدون وقته
باب التفسير والبدعة اذا لم ينتقل عن السلف مثل هذه الاجازة فمكون ما روي عن السلف الامم
الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشق عليهم لا عما انه طريق يقدم به الحجة
ثم ذكر الحافظ ابو عمر الدمشقي في كتاب معرفة علم الحديث ان الاجازة انواع اولها ان يحيز لمعين
في معين مثل ان يقول اجرت لك الكتاب الفلاني فهي اعلى انواع الاجازة والثاني ان يحيز لمعين في غير معين
مثل ان يقول اجرت لك جمع مسموعاتي وعروياتي وآلاتي ان يحيز لمعين بوصف العموم مثل ان يقول
اجرت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى وقد تكلم المأخوذ من حوز اصل الاجازة في جوان وعلم
جوان والاربع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول اجرت لمحدثي جعفر الدمشقي وقد
استثنى كذا جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجرت لفلان ان يروي عن كتاب السنن فهذا الاجازة ثالثة
الخامس الاجازة للمعروف مثل ان يقول لمن تولد لفلان فقد جازت قوم لان الاجازة اذن في الرواية
لا محاذية والصحيح عدم الجواز لانها في حكم الاخبار ولا يصح الاطلاق للمعروف فكذا الاجازة وهذا ايضا
يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يسمع سماعه ويحل ابو الطيب الطبري عن الاجازة له قال
يصح الاجازة للعاقل وغيره وعلم هذا راينا شيوخا يخبرون للاطفال الغيب عنهم حرصا على توسيع السبل
الى بقا للاسناد والسادس اجازة ما لم يسمع الجيز ليرويه المجاز له اذا تخلف الجيز بعد ذلك والصحيح عدم
الجواز والسابيع اجازة المجاز مثل ان يقول اجرت لك مجازاتي والصحيح ان ذلك جائز ثم المستحب
الاجازة ان يقول عند الرواية اجازي وهو العزيمة ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني رخصة لوجود الخطأ
والمشاهدة في الاجازة بخلاف الكتاب الرسالة اذ الخطأ بام يوجد فيها اصلا الا باذنا دون حقيقة القراءة
ان

فكانت الغزوة فيه ما قلنا هذا هو محمدا الفاضل الى زيد ولا يصح ما ذكره شمس الاميرة ان الاحيطان
يقول اجازي ويجوز ان يقول اخبرني ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد
وذمب المحدثون وعامة الاصوليين الى اسماع جواز حديثي واخبرني مطلقا لا شعرا بما يصح بطق
الشيخ وبما من غير نطق كذب بخلاف المتين نحو حديثي واخبرني اجازة فانه يجوز وعند البعض الاجازة المفيدة
احتياطوا واعلم انه لا محل الرواية ايضا بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو مشغول عنه بنظره في كتاب غير كذا
بقراء او بخط بفلم او تعرض عنه بل هو او يغفل عنه بفهم وكسل لانه لا ضبط له ولا امانة ولا يقوم الحجة بمثله
ولا يصل الاسناد بخبر الاما نفع من ضرورة فانه عفو وصاحبة معذرة وذكر ابو الوفاء في رسالته ان السماع
حديث رسول الله له شأن عظيم ولا يقبأ به حجة قوية فلا يباشر الا بالتوقيف والاحترام وقد راس من
مشاغبي من لا يستجيز من نفسه ومن غير الضحك والمزاح ولا الانساق والكلام سلا محض كتب الحديث في
مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر لا يسمع منه حديث رسول الله
ولا من يكون مكثرا مهادرا صاحب هذيان وغيبة ونفس وانما يسمع من شيخ صالح عفيف وقور سكوت
الاعايع منه من الكلام محفاظ للجمع والجماعات وعرف الصواب من الخطأ وغلب صوابه على خطايئه
واذا اخطأ وثبه عليه رجح الى الصواب ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه وذكر ابو عمر الدمشقي
ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط ذروة الحديث ومشايخه في قدرته والوفاء بها
في هذا الزمان قلنعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحاضرة على خصيصه هذه الامتة والاسناد
والمحاذرة من انقطاع سلسلتها ولتكتف في اهلية النسخ بكونه مسلما بالاعايع فلا غنى عن نظامه بالنسب
والشخف وفي ضبط وجود سماعه مثبتا بخط غيرهم من اصل موافق لاصل نسخة قول ^{ابن القتيبي} وطرف
الحفظ طرف الحفظ نوعان ايضا عزيمه ورخصة فالعزيمة ان يحفظ المسموع من وقت السماع والفهم
الى وقت الاداء وهو مذهبنا في حشفه في الاخبار والشهادة ولهذا تلت روايته وهو طريقة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فمما يتنه للناس والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظرنه ويذكر به ما كان مسموعا صار
كأنه حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء فهو حجة وتحل له ان يروي سوار كان خطه او خط رجل
اخر مودعا ومجهول لان المذكور منزلة الحفظ والنسيان الواقع قبل الذكر معقول لانه لا يمكن الاضطرار عنه
اذ الانسان جبل على علمه وانما كان دام الخط لرسول الله لقوة نور قلبه وان كان منصورا في حقه بدليل

الا سئلوا في قوله سنقر كل علم انشئ الا ما سار الله اى ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن العرب وبعد
النسب ان النظر في الكتاب طريق للذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا عاد كما كان فالرواية عن خط
نام فان كان الخط لم يذكر شيئا فعندنا في حسمه لا محل له الرواية لان الخط وضع للذكر للقلب كالمرواة
للعين فلا عبرة للمرواة اذا لم ير الراى وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما وعندهما والشا
يجوز له الرواية ويجب العلم بها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعلمون على كتب النبي عليه السلام نحو كتاب
الحرم بن حذم من عثمان راويا روى ذلك الكتاب لم يبل علموا الاجل الخط في انه منسوب الى رسول الله
فما زلنا نعلم غيرهم وانما يحسن الاعتقاد وعدمه على الخط في الله مواضع فيها مجرد القاضى في خبره سجيلا
مكتوبا بخطه ولم تذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي الصكر ان يرى الشاهد خطه في الصكر ولا تذكر الحادثة
فما زال ابو حنيفة في الفصول كلها لا يجوز ان يعتمد على الخط ما لم يذكر الحادثة لان الخط شبه الخط فلو
العلم بصورة الخط من غير ذكره عن ابي يوسف ان في السجل روى رواية الحديث يجوز ان يعتمد على الخط ولا
في الصكر وعن محمد انه يعلم الخط في الفصول كلها وما ذهب اليه محمد رخصة تفسيره على الناس ثم هذه على انواع
ما يكون بخطه موثوقا بيده او بخط رجل معروف ثقة موثق بيده او بخط معروف غير ثقة غير موثق بيده او
ما يكون بخط مجهول اما ابو يوسف فقد علمه في السجل اذا كان في يده او يد امينه للامن عن التزوير
سواء كان بخطه او بخط رجل معروف لان القاضي لكثرة الشك له يحجز عن ان يحفظ كل حادثة وكذا في
الاحاديث علمه اذا كان في يده او يد امين اخر لان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا الذكر لعمدة
الرواية لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث وان لم يكن السجل في يد القاضي فلا محل العلم به لان التزوير
فيه غائب لا يفتنى علمه من المظالم والخصوصات بخلاف باب الحديث فان العلم به جائز وان لم يكن في يده اذا
كان خطا معروفا ما خزا عن التبديل والخط في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع
الى من يعرفه مكان المحفوظ بيد امين مثل المحفوظ بيد قاضي فاما في الصكر فلا محل العلم به من غير ذكره لانه يكون في يد
الخصم فلا يقع الا من فيه عن التغيير والتزوير حتى اذا كان في يد الشاهد كان مثل السجل وكذا قول محمد
الاني الصكر فانه يجوز العلم به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة المستحسنات
توسعة للاسرة على الناس واما اذا وجد حديثا بخط ابيه وهو معلوم او بخط رجل معروف موثق به فانه
يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او فلان ولا يزيد على ذلك واما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا

فذلك باطل وان كان مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة تقع التعريف بها بان ذكر اسم
ابيه وحده يكون كال معروف قوله وطرف الاداء الى اخيه طرف الاداء نوعا ان ايضا عن رخصة
فالعلم به ان يمتسك باللفظ المسموع فيورد على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان يوردى بعبارة
معنى ما فهمه عند سماعه فهذا جائز عند عامة العلماء في بعض الصور وقال بعض اهل الحديث لا يجوز ثقله بالمعنى حال
وهو من مذهب ابن عمر وعمر بن سبينة وجماعة من التابعين وموافق الراوى من اصحابنا وتعليل من ائمة اللغة
لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا ما له فوعاها وادها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه حث على الاداء كما سمع وذلك مراعاة للفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس
فقه الى من هو افقه منه حث على الاداء كما سمع وذلك مراعاة للفظ المسموع ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس
في معرفة معاني الالفاظ والفقه الذي يدور عليه امر الشئ محتمل ان ينقل الراوى الى من هو افقه منه فيستنبط
منه معنى زائدا واذا صار الاصل هذا ثبت الجوعا ما وان كان من الالفاظ ما لا ساعدت الناس في معرفة معناه
ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم سابق في النفاضة والبيان كما قال عليه السلام انا افصح العرب العجم
في التبديل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان فكان الاحتياط هو الكف عنه وحجة العامة بما
روى يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال ائتنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا ابا ثناء واهما
يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديتك كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تحلووا لهما
وتحرموا احلاهما وهبتم المعنى فلا بأس كذا اوردته ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم
الرواية واتفق الصحابة على روايتهم بعض الامور والنوامي بالفاظهم مثل ما روى حكيم بن حزام او غيره انه
عليه السلام نهى عن ما ليس عند الانسان ورضي في السلم وما روى عن ابن مسعود والنس وغيرهما انهم كانوا
يقولون عند الرواية قال عليه السلام كذا ادخوها منه او قربا منه ولم ينكروا علمه فكان اجماعا على الجواز وايضا
الاجماع منعقد على جواز شرح الشئ للجمع بلسانهم واذا جاز ابداله بالجمجمة فلان يجوز ابداله بالعريضة
اولى اذا تفاوتت بين العربية وترجمتها بالعريضة اقل مما يفتنى ومن الجمجمة وكذا ان يقول جواز النفسير
بلغة اخرى لادل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذا العجم لانهم العرف ولا ضرورة في النقل بالمعنى
الاروى ان تفسير القرآن جميع اللغات جائز ولم يحجز نقلها بالمعنى بالانفاق والمعقول وهو ان تعلم قطعا ان اللفظ
غير مقصود في باب الحديث كالشهادة لان النظم من السنة غير محجز ولهذا كان عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ
مختلفة بل المقصود هو المعنى ومرصا صلا فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن والاذان والشهادة وسائر

منكروا

ما يقيّد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى ولهذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القعدة على الجنب ^{بالحال}
 بالانه المقصود فلا يجوز الاخلال به كالمعنى واما الجواب عما قالوا بان علمه السلام مخصوص بمجموع الكلام فمخ
 لا يجوز النقل بالمعنى في الجموع ولا في الاوس فيه عن التحريف بل انما يجوزنا فيما لا يحتمل الادراجها واحدا بشرط
 ان يكون الناقل عالما بما وضع الكلام او بما له معنى طاهر بشرط ان يكون الناقل جامعاً بين العروة والفق
 واما الحديث فلا يمكن فيه لان الادراك ما سمع ليس يقتصر على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان
 الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان لا يدار بلفظ اخر
 ولن سلمنا ان العادة حسب ما سمع انما يكون باللفظ فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لا علم
 السلام دعاه من حفظ ودل ذلك على انه من غوب فيه لا على الوجوب ونحن نقول بالاولوه والحاصل ان السمع
 في هذا الباب على حصة اوجه يحتمل الاحتمال الآمن واحداً يجوز نقله بالمعنى ان كان عالماً بوجود اللفظ رخصه لانه
 لما لم يشبهه حناه لا يمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وظاهر معلوم لكنه يحتمل الخصوص في حقيقة
 يحتمل الجواز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقهاء المحتمل لانه يقع على ما هو المراد منه منع الاثر عن التحلل عنه وشكل
 ومشارك فلا يجوز نقله أصلاً لان المراد منها الاثر يدل وما يدل الراوى لا يكون حجة على غيره كالقصاص
 ويجوز ان يتشابه فلا يصور نقله بالمعنى أصلاً لانه لا يؤلف على حناه وما كان من جموع الكلام بان كان لفظه
 وجيزاً وتحت معان حجة كقوله علمه السلام الخراج بالضمان وقوله علمه السلام العجايب جبار وقوله علمه السلام
 لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فقد جوز بعضنا نقله بالمعنى ان كانت ظاهراً من المعنى اذا كان الراوى جامعاً
 للغة والفقهاء قالوا من لا يسمع عنده ان لا يجوز لانه علمه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى انه
 قال او تيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعدد على ما كان مخصوصاً به وكل مكلف بما في سعه
 وفي سعه نقل فقل ذلك اللفظ ليكون مؤدباً الى غيره سقين ولو نقله الى عبارته لم يأت من القصور في المعنى
 المطلوب به وكان هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله علمه السلام واذاها كما سمعها قوله والمراد منه
 اذا تكلم الرواية الى الفصل اعلم ان الخبر من طريق المعنى خمسة ما هو مصدق لا يشبهه في المتواتر وقسم فيه
 كما المشهور وقسم محتمل من جهة صدقه كالتأخير والاحاد التي توجب العلم وقسم محتمل من جهة دليل رجحان الصدق
 كما اوجب وفقه اي عارض كونه حجة ما يوجب كونه غير حجة كخبر الناسم والقسم الى من المطعون والطعن عنان
 نوع المحقق من قبل راويه ونوع المحقق من غيره والاول على اربعة اوجه احداً ما انكره صرحاً وموحياً اما انكره

بالمعنى صح

بلغ

انكار جاحد مكذب بان قال كذبت على او ما رويت لك او انكره انكار مستوقف بان قال لا اذكر اني رويت
 كذا الحديث او لا اعرفه في الوجه الاول يستقط العلم به بخلاف لان كل واحد منها مكذب للآخر فلا بد من
 كذب واحد من ^{فريقين} وهو موجب للتحديث ولكن لا يستقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقع في روا
 وقادته نظمه في قوله روايتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فزعمنا انكره في القاضى ابو زيد ومن تابعه
 واحمد بن حنبل في روايته عنه الى انه يستقط العلم به وذمبنا الشافعي وما لك جماعة من المسلمين لانه لا يستقط
 العلم به متمسكين بان حال كل واحد محتمل فان حال المدعى محتمل السهو والغلط وحال المنكر محتمل النسيان والغلط
 وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصداقاً في حق نفسه ولا سطل مرجح جهة الصدق في خبر الراوى لحدوثه بنسيان الآ
 كما لا بطل عوته وجنونه في الراوى الرواية واجته من رده بان الحديث انما يكون حجة بالانقال بالرسول عليه
 السلام وبانكار الراوى شغل الانقال لان انكاره حجة في حقه منفي به رواية الحديث او بصحة تناقضا بان كان
 ومع الناقض اثبت الرواية وبدون الانقال لا يكون حجة كانه الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم تذكر بالمدرك
 كان محتملاً ورواية المحقق لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه فقلنا على الراوى ان
 يعلم به ولا يحل لغيره التحقق لانقطاع في حق غيره فكذب المدعى عنه وقيل ان سقوط الدليل بالخبر الذي انكره
 المدعى عنه قول اني يوسف خلافاً للخبر بناء على احكامها في شاهدتها على القاضي بغيره وهو لا يذكرها
 فقال ابو يوسف لا يقبل وقال محمد بن سنان حدثت ربيعة عن سهيل عن ابي صالح عن ابي هريرة انه علمه السلام
 قضى بيننا هذين فان عبد الحميد بن محمد الددا وروي قال لقيت سهيلاً فسالته عن رواية ربيعة عنه
 هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عن فاصحاننا لم يتبعوا هذا الحديث وعمل الشافعي
 به مع انكار الراوى وثناهما اذا علم الراوى بخلافه او انسخه بخلافه فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر
 آياه ^{وجه البينة} فقاموا خلافه فحين اي لا يحتمل ان يكون مراد من الخبر بوجه لا يوجب ذلك جرحه الحديث لان الظاهر
 ان ذلك كان من مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ويح اليه احساسنا للظن به وكذلك ان لم يعرفنا التاريخ لان
 الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العلم بالاصل وعمل على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان
 بعد الرواية ولم يكن خلافاً بيقين بان كان اللفظ عاماً فعمل بخصوصه او مشتركاً او بمعنى المشترك فعمل واحد
 وجوبه لان الحجة من الحديث وثبائده لا يتغير نظام الحديث واحتماله للمعاني لغة وثبائده لا يكون حجة على غيره
 فوجب علمه التام والمطرفة فان اتضح له وجه اتباعه وان كان العلم بعد الرواية او بلوغه آياه وذلك خلاف

الشكل صح

بجرح

بقين فذلك موجب جرحه الحديث لان خلافة ان كان حقا بان خالف للوقوف على نسخة اولين ثابت وموطا
من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس ثابت ساقط العلم ان كان خلافة باطلا بان خالف لقلة
المبالاة والاهمال بالحدث او لغلطه او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا
وكل ذلك مانع عن قبول روايته مثاله حديث ابن هرون انه علمه السلام قال يغسل الاناس دلوخ الكلب سبعا
م مع من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العيب ما روى وحمل على انه عرف انساخه او علم ان مراده الله
عليه السلام التذنب فيها وراء الثلاث ومثال الحديث الذي عمل الراوي بعض محملاته ما روى عن ابن عباس عن
النبى عليه السلام انه قال من بذر دينه فاكلوه فكلوه من يتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على
ما روى ابو حنيفة باسناده من ابن عباس انه قال لا تقتل المودة فلم يعمل الشافعي بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة
على غيره وهذا هو الوجه الثالث ورايها وهو الامتناع عن العمل بالحدث وهو منكره العلم بخلافه من خرج الحديث
من الحجج لان ترك العمل بالحدث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والامتناع عن العمل به وان اشتغل
بالعمل على وجه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كالإقام شتغل بالصلاة في وقت الصلاة ولا شئ آخر يخرج
الوقت كان هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو اكل في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه لان في الحقيقة كليهما واحد لان
الترك فعل كالاشتغال بفعل اخر مثاله حديث ابن عمر انه علمه السلام كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس
من الركوع وقد خرج عن مجاهد انه قال محبت ابن عمر سنين فلم ارفع يديه الا في تكبير الافتتاح فتركه دليل على انه عرف
انساخه واما النوع الثاني من الطعن وهو الذي لم ينفى من قبل غير راويه فهو قسمان احدهما طعن الصحابة والثاني
طعن ائمة الحديث اما طعن الصحابة فمما وجهين اما ان يكون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء على
الطاعين ام لا فلهذا الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء بخلافه بوجوب الطعن وذلك مثل حديث عبادة بن الصامت انه علمه السلام
قال البكر بالبكر جلد بانه وتغريب عام وهذا الحديث تمسك الشافعي بفعله النفع الى موضع بينه وبين موضع الزاني
من سفر من تمام الحد ولم يعمل علما ونابة لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فحق بالدموم مرتدا خلفا ان لا ينفى احدا ابدا
فلو كان النفع هذا لما حلف ان الحد لا يترك بالارتداد فخرجنا ان ذلك بطريق السياسة والمصلحة وقال علي رضي الله
كفي بالنفع قسنة ولو كان النفع هذا لما سماه قسنة وقد علمنا ان الحديث لا يحل عليه لان اقامته محدث فوض الى الامم
وجنبى على الشهرة وعمر على من امة الهدى فيبعد ان يخفى الحديث عليهما ولم يبلغها مثل هذا الحديث ولا يظن ان
مخالفته حديث صحيح فدل فتوهم بخلافه على انساخه ومثاله الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء ما روى زيد

عن
ص

خالد الجعفي حديث القمعة الصلاة والحديث معروف فروى عن ابي موسى الاشعري انه لم يزل يحدث القمعة
وذلك لا يوجب جرحا في الحديث ان ثبت عنه ان ما رواه زيد من المحادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى فذلك
لم يزل به على ان لا نسلم انه لم يزل به فانه قد اشتهر عن ابي العالمة روايته هذا الحديث حسنا ومرسل عن ابي موسى
كذا في الاسرار ولم ينقل عن واحد من الثقات ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت وثانها طعن ائمة الحديث
فانه لا يقبل منهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او مستكبر اقلان من كل الحديث او ذاهب الحديث او مجروح او ليس
بعمل من غير ان يذكر سببا لطعن وهو مذنب عامة الفقهاء والمحدثين وذنب لقا في الباطل ان وجاعته من ائمة
الحديث الى انه مقبول لان الجرح ان لم يكن يصير باسباب الجرح فلا يصح للتزكية وان كان يصير بها فلا يصح لاشتراط
بيان السبب في الغالب مع عدالة وبصيرته انه ما اخبر الا بمو صدق فيه الا ترى ان التقدير المطلق مقبول فكذا
الجرح المطلق وجهه العامة ان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل خصوصا في القرون الثلاثة فلا تترك الظاهر بالجرح
المهم لان الجرح وما اعتقد ما لا يصح سببا للجرح جارح بان ارتكب صغيرة من غير ضرار او شرها لئلا يعتقدا
اباحته او لعبا الشطح كذلك جرحه بناء عليه فلا بد من بانه خلاف التقدير لان اسبابه لا ينضب طولا مع التكليف
بذكرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا بمو صدق في مقامه غير مسلم لجواز ان لا يعرف ذلك واما الطعن المفسد
منهم نوعان ما يصح طعنا وما لا يصح واما الذي يصح اما ان يكون مجتهدا فيه او متفقا عليه فان كان مجتهدا
فيه لا يقبل كالطعن بالارسال وشرها لئلا يعتقدا باحته وان كان متفقا عليه ولكن الطاعن معروف بالتصعب
والعداوة فلا يقبل ايضا لان الظاهر ان التصعب حمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والتصميم والاتقان
ببطل ووجه ذلك الطعن كثره وقد مر بعضها فما تقدم من عمل الراوي بخلافه وان كان وغيرهما واما الطعن بالاصح
فقل الطعن بالند ليس والتبليس وركن الدواب وكثر المزاج وحدثة السن وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار
مسائل الفقه اما التدليس فانه كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلافة اسناد
الحديث بزيادة لفظ يوم الاتصال والصحة مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان وسقوه
عن عنه فقد عر بعض الناس ان الاسناد المهن من قبيل المرسل والمنقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح
ان هذا ليس بجرح لانه يومم شبهة الارسال وحمقة الارسال ليست بجرح فبهيمة اولى واما التبليس وموان
يكفي راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يذكر اسم الذي عرف به ولم ينسب اليه ابيهم وقيلته مثل رواية سفيان
بقوله حدثنا ابو سعيد عن غيرنا ان علم به انه ثقة او غير ثقة فقد عثر بعض الناس جرحا لان قوله ابو سعيد يملر

هذا

على المبحر حيث حكمه حرمة طه فنبغي ان يثبت نجاسة سور ايضا كما حكمته نجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الخ
والحرمة في طه ما باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح يثبت بالاجتهاد في حق الحرمة للاحتياط دون السور
اذ الاحتياط فيه يرجح منه وسن التراب والآثار في ذكره نفس الائمة البيهقي ان الاخبار رتعت في طه في السور
ونجاسته فان جابر روى ان النبي عليه السلام سئل ان توضأ بماء افضل للحرق قال نعم وهذا نص على انه طاهر
وروى انس ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سورة نجس وقبح لان
خبر جابر صريح وخبر انس دلالة والصريح راجح على الدلالة وقد تعارضت الاثارة عن الصحابة ايضا فان اعبر
كان يكره التوضؤ بسور الاحرار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس كان يقول ان الحار يعلف القتل والقتل
فسوره طاهر الا بان التوضؤ به ولا يصلح العباس شاهدا لان السور ان اعتبر المعرف بنبع ان يكون طاهرا
كالعرف في طه هو الرواية وان اعتبر بالنبع ان يكون نجسا في صح الروايتين او يقال لا يصلح القائلان
لانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب في النجاسة بعله سورة العجم لوجود اصل البلوى والضرورة في الحار الموجب لها سور
فانه مربوط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسور الهرة في الطهارة بعلم الطوف
لان الضرورة فيه دونها الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان
اثباتا من غير علم جامع بين الاصل والفرع فكان نصب الحكم الشرع ابتداء وذلك يجوز ثبت ان القائل لا يصلح
شاهدا وبقي التعارض من الاستدلال وصار مشكلا فوجب تقرير الاصول وموانعها ان كان على ما كان فلا تنجس
به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بقتين فلما نزل بالشك فذلك
وجب ضم التيمم اليه ليعمل الطهارة بقتين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف المأطاهرا وطهرا مستقيما
لزم ان يثبت ذلك ولا يزل واحد منها بالشك انا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورة عن الماء
لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورة في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو
قلنا يزوالها به لانكون هذا تقرير الاصول بل يكون علما باحد الاصلين واهدا للآخر فوجب القول بزوال
الطهورة واعني به وقوع الشك فيها لانها زالت بالكلمة بدليل وجوب ضم التيمم اليه قوله الا ان معنى به الجمل
ذكره المبسوط ان سور الاحرام مشكوك وكان ابو طاهر الدباس يكرهه العبادة ويقول لا يجوز ان يكون الشك
من احكام الشروع فقال لا ينبغي ليس المراد انه مشكوك في الحقيقة وانه شرع مشكلا حقيقته بل سمي مشكلا لما
قلنا من تعارض الادلة وجوب ضم التيمم اليه احتياطا لان معنى هذه العبادة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم

كانت اللبن نجس

ضم التيمم اليه احتياطا لان معنى هذه العبادة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال واستفاء
النجاسة وضم التيمم على ما بينا قوله واما اذا وقع التعارض من القياسين الى اخره اذا تعارض القياسان
لم يسقط العمل بهما كما سقط عند النصين بالتعارض بل عمل المجتهد بما يشاء منها ذلة قلبه اي بالتحرر لا بالوقلنا
بالنساقط يودي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حثيثه يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك لا بدليل وليس بعد
القاس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب حال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حتى عند
الله وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل صاحب المجتهد واخطا فكان العمل احدهما اول من نشأ فطما
والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المشيخ منها لم يبق حجة اصلا وقد ثبت عليها
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل باليسر حجة اصلا ولا يقال لكان
كل واحد من القياسين حجة بحال العمل به وجب ان يختار بينهما من غير تحريك اجناس ما يوجب التكفير لانه لو
كل واحد حجة في حق العمل لكان كلاما ليس حجة في حق العمل اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقاس لا يدل عليه
من كل وجه وقلوب المؤمنين يودون ان لا يدل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسد المؤمنين فانه يفسد بغير
الله تعالى واصابة الحق غيب فصحة شهادة القلب دليل على ذلك لما وجب العمل به من وجه دون وجه تحكم فدا به
ويعمل بشهادة قلبه لمتى جازى العمل كذا في شيوخ السقوم لغز لا سلام وهذا عندنا وعند الشافعي عمل بهما
شاهدا وهذا صار له في مسله واحد قولان واقوال واما الروايتان رؤيتا عن اصحابنا في مسله واحدة فانما كانتا
في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخرى منها كالحديث الذي روى عن رسول الله صلى
بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قال لهما زمانين لكن لم يعرف الاول من الاخرى والقاسية بالكسوف
القلب يورق فيه ومثاله اذا كان مع المسافر اثنان احدهما طاهر والاخر نجس لا يعرف الطاهر من النجس فانه يتحرك
للشرب ولا يتحرى للوضوء بل يتيمم لان التراب طاهر عند العجز عن استعمال الماء والطاهر وقد تحقق العجز بالتعارض
فلم يتحرى الضرورة الى التحري فلم يجز العمل به بل وجب المصير الى خلفه وهو التيمم وفي حق الشرب لا يجزى العمل به
في تحصيل مقصوده فله ان يصير الى التحري لتحقيق الضرورة في حق الشرب ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس ولا يوثق
معه غيرهما يتحرى لتحقيق الضرورة فانه لو ترك لبسهما لا يجد شيئا آخر يتيمم به فرض الستر قوله والتخلص عن المعاصي
اعلم ان التخلص عن المعاصي على خمسة اوجه بالاستعانة الاول من قبل الحجة بان لا يعتد اي لا حساوة منها مثل
الحكم بعارضة الجمل والمنشأ به فان قوله تعالى ليس كشله شئ يحكم في نفي المماثلة فلا يعارض قوله تعالى الرحمن على العرش

لح

استوى لانه متشابه لانفا ركن المعارضه وهو المساواه ومثل الكتاب والمشمور من السنه مثل قوله تعالى فاقروا ما ينشد من القرآن لا يعارضه قوله عليه السلام لا صلوة الا فاتحة الكتاب وحمل قوله عليه السلام السنه على المدعى واليمين على من انكر لا يعارضه خبر العضاء لشاهد ويمين لانفا المساواة وامثله هذا كثره لا يحصى والآتي من قبل الحكم بان الحكم الثابت باحد مما غير الثابت بالاخر اذ من شرط المعارضه اتحاد الحكم ليحقق التامع فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا يحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المواخذة بكل عين مكسوبة بالقلب اى مقصودة سواء كانت معقودة او لا فتحقق المواخذة في الغفوس وقوله جل ذكره في سورة المائدة لا يواخذكم باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان بمعنى ان لا يحقق في الغفوس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مواخذة ولغو لا مواخذة فيها ولا لا سيقت لبيان المواخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغفوس ليست معقودة فكانت لغوا حتى المواخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغفوس فائدة اليمين الشريعة لانها شرعت لتحقيق البر والصدق ولا تصور ذلك في الغفوس اصلا فكانت لغوا الى كلام لا عبرة به من حيث انه لم يصدق الحكم كسب الحق فكانت الغفوس داخلية في عموم قوله تعالى لا يواخذكم باللغو في ايمانكم واذا كان كذلك محقت المعارضه بين الاثنين بحسب الظاهر في حق الغفوس فيخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المواخذة المذكورة في قوله ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فكون المراد المواخذة في الآخرة لانها هي الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء فاما الدنيا فقد يواخذ بها بغيره تعالى ونعم على العاصي استدراجا والمواخذة في الدنيا لم يشرع الا باسباب لنا فيها عذر لكونها اجزا عنها كلها فلا يتحقق المواخذة لحق الله تعالى وانما يتحقق في الآخرة فكانت هي الكاملة والمواخذة المنفية في المائدة هي المواخذة بكفاية في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فكون الحكم الذي اثبت له احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الاخر فلم يتحد محل النفي والاثبات نطل التدافع ولا يصح ان يحمل البعض على البعض كما فعل الشافعي فانه حل العقد على عقد القلب وهو القصد كقول الشافعي عقدت على قلبي بان يكتم الهوى وحمل المواخذة المذكورة في البقرة على المواخذة المفردة في المائدة فكون الغفوس على هذا لا يدل داخلية العقد لا في اللغو فتجب فيها الكفاية لان منه قليل فائدة النص لان في كل واحد منهما على الاخر تكرارا وحمل كلام الشافعي على الافادة

المواخذة
م

ما يمكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الجبل بالاخر والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالاخر او لربط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزم القلب لا يرتبط بشئ لانها لا يوجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان مجازا لما انها سبب العقد الاوى ان الالة قرئت بالشد يد كما قرئت بالتحفيف وبالشد يد لا يحمل عقد القلب اصلا فكان حل قراءة التحفيف على ما يوافق القراءة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على الفصل والآيات من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرى على حاله كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالشد يد والتحفيف وبنهما معارض ظاهر فان القراءة بالتحفيف بمعنى حل المني بالانقطاع عن الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض او على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع الدم مع طهرت المرأة اذا خرجت عن حيضها والقراءة بالشد يد بمعنى ان لا يحل القربان قبل الغسل سواء كان الانقطاع على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رضي الله عنهم لان الطهر هو الاغتسال والقوله بها غير ممكن لان حتى للغة ومن امتداد الشئ الى غاية ومن اقصاره دونها تناف نفق التعارض ظاهر لكن يرفع ما حلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتحفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بغيرين احدم احتمال العود فلا يجوز بدراخي الحرمة الى الاغتسال للزوم جعل الطهر حيضا وطلان المقدرا الشرعي وحمل القراءة بالشد يد على ما دون اكثر المدة لان في هذه الحالة لا تمت الانقطاع بغيرين لاحتمال عود الدم فلا بد من تركه للحائض بالانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة وقد اقامت الصحابة الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلثه عشر نفرا من اصحاب رسول الله قالوا ان المراه اذا كانت انا مهادة والعشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى يغتسل واذا حملنا على ما ذكرنا من الحالين انقطاع التعارض مع قوله تعالى فاذا تطهرن في القرائين ياتي هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعم ينبغي ان يقتل في قراءة التحفيف فاذا طهرن لا نأقوله لما لنا ان ما خيرا الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد بحمل قوله تطهرن في قراءة التحفيف على طهرن فان تفعل قدحى معنى فعل من غير ان يدل على صنع كتيبين بمعنى بان وكما يقال في صفات الله تعالى تعظم ولا يراد به صفة يكون باحد الفعل

الله اشار شيخ الاسلام خواهر زاده وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توفان اي صرنا اهلا
للمصلاة كذا في عين المعاني والراجح من قبل اخلاف الزمان صرحا بقوله تعالى واولات الاعمال الاله
ترك هذه الاله بعد التي في سورة البقرة وهي قوله والذين يتوفون منكم الية وقد وقع التعارض بينهما
في حق الحاصل المتوفى عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه يعتد بأبعد الاجلين اي باطول العديتين لان
كل ايه بوجع مرة على وجه فبيع بينهما احتساطا وقال ابن مسعود يعتد بوضع الحمل وقال من شاكرا هلته
ان سورة النساء القصص بركت بعد التي في سورة البقرة محتجابه على علي ولم ينكره علي فثبت انه كان
يعرف فانما بينهم ان الماخرا ناسخ لما تقدم فلا معنى لجمع بينهما وهذا الوجه راجح الى انفساء بشرط التقار
والما هله مفاعله من الية بضم الباء وفتحها ومي اللغه ويرد في اعنته والخاص من قبل اخلاف
الزمان دلالة كالحاظر المبيح اذا احتما فان الحاظر جعل اخرنا ناسخا للمبيح وقيل عن ابن ابي
هاشم انها بطرحان ويرجح المجتهد الى غيرها من الادلة كالحرق في اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض عند
زوج المحرم لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولما روي عن عمر رضي الله
في الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتها اية والتقدم اولى ولان احدهما ماخرنا ناسخ بيقين اذ لو كانا
في زمان واحد لكانا حلتا فظن ونسبة الشافعي الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظر متقدما يتكلم الشيخ
ولو كان المبيح مقدما لا شكور فكان المتيقن وهو المبيح مرة اول من الاخذ بالتكاد الذي فيه احتمال
اولان الحاظر ناسخ بيقين تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح
محتمل لانه ان تقدم كان مقورا للاباحة الاصلية لانا ناسخا لها فكان العمل بما يورث بيقين اول من العمل
بالمحتمل وهذا على قول بعض العلماء وهو اكثر اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي ان الاباحة اصل في الاشياء
كما اشار الله بحديثه كتاب الاكراه ظاهره على طريق ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة
اهل الحديث ظاهر لان الاباحة كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس وذلك في ان ثبت الدليل
الموجب للحرمة في شرعنا وعلى طريق ان الاصل فيها الخطر وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
ومعتزلة بغداد ظاهر ايضا لان في باخير الخطر تفليد للنسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة الى زمان
الفترة مثلا اجتماع الحاظر مع المبيح ما روي ان النبي عليه السلام حرم الفتي وروى انه لم يباحه وما
روى انه حرم الحمر الاهليه وروى انه اباحها وما روى انه اباح الفبيع وروى انه نهى عن اكل الضبع فانا

البعض

نجعل الحاظر ناسخا في هذا كله قوله والمثبت اولى من الثاني الى اخره المثبت هو الذي ثبت
امرا عارضا والثاني هو الذي يقع العارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض بزمان احدهما
ثبت والاخر ناسخ بمرج المثبت عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت مخبر عن حقيقة والثاني
اعتد الظاهر كما في الجوع والتعديل بمرج قوله الجراح لانه مخبر عن حقيقة والمعدل يعتد الظاهر
وعند عيسى بن ابيان والعاضي عبد الجبار من المعتزلة فتعارضان لان ما استدلل به على صدق
الراوي في المثبت من العدالة موجود في الثاني فتعارضان ويطلب الترجيح بوجه اخر واحلف
على اصحابنا المتقدمين بعه ايا حسمه واصحابه في ذلك في بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها
بالثاني فقالوا في مسله خيار العتاقة ومي ما اذا اعتقت الاله المنكوحه وزوجها حرت لها
خيار نسيج المكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي فقد اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير
روى عن عائشة رضي الله عنها ان بركة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو ناسخ لانه مبني على الامر الاصل اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروى
عن عائشة ان زوجها كان حرا حين اعتقت ومثبت لانه لا يثبت امر عارضا وهو الحرية فافترقا
به وقالوا بجواز نكاح المحرم خلافا للشافعي فقد اخذوا بالثاني فان يزيد بن الاصم روى ان النبي
عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه ومثبت لانه يدل
على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس انه تزوجها وهو محرم ومرفوف لانه مبني على الامر
الاصل الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به واذا اختلف علم لم يكن بد من اصل
جامع والاصل ان النسخ لا يخلو من ثلثة اوجه من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مثبتا على دليل او من
جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مثبتا على دليل بل مثبتا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل
او ما شقبه حاله اي يجوز ان يكون مثبتا على دليل ويجوز ان لا يكون فالاول مثل الاثبات لان
الدليل هو المعبر بصورة النسخ فيقع التعارض بينهما والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه
لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص على حال المخبر فان ثبت انه بني على ظاهري الحال لم
يقبل خبره لانه اعتد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات فالنسخي
في حديث بركة فما لا يعرف الا بظاهر الحال فان من روى ان زوجها كان عبدا بنى خبره على انه

مبين

مبين

عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاسات وهو ما روى انها اعتقت
وزوجها حر والنفي في صحتها مما يعوت بدليله لان الاحكام ما يدل عليه احوال ظاهر محسنة
وهو هيئة المحرم فعارض الاسات وهو ما روى انه عليه السلام بزوجهما ومعهما لفرق القارض
منها فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواية فجعل رواية ابن عباس لفقا هتة وضبطه
واقفانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعلو له في شئ مما ذكرناه وهذا معنى قول الشيخ والاصل
ان النفي في قوله وطهارة الماء قول وطهارة الماء الى اخره اذا اخبر بخبر نجاسة الماء والاخر بظن
او محتمل محتمل طعام او شراب والاخر بحرمته فالمحتمل بالطهارة والحل بان لا يثبت على الامر الاصل
والمحتمل بالنجاسة والحكمة مثبتت لانه ثبت امر عارض والنفي في هذه الصورة مما يعرف بدليله لان الناس
اذا اخذوا الماء من نهر جار في اناء طاهر لم يغيبوا ذلك الاثنا عنه كان عارفا بظهارته بدليل موجب للعلم
ومحتمل ان يكون النفي على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال ومما ان الاصل في الماء
الطهاره لم يقبل خبره فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفته بتقارير من الخبرين وعند
ذلك يجب العمل بالاصل وهو الطهارة والحل لان استصحاب الحال وان لم يصلح وليا يصلح مرجحا فخرج الخبر
الثاني به قوله والترجيح النفي فكذا لا يرجح الخبر بكثرة الرواه ولا بكونه الراوي وحرمة عند عامة
اصحابنا وهو قول بعض اصحابنا في ذمب اكثرهم الى حجة الترجيح بكثرة الرواه وبه قال ابو عبد الله الحارثي
من اصحابنا والكثرة في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة الاحاد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان كثرة
الرواه نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو عن قول الواحد ويؤيد ان خبر الاثنين
في الشهادة يرجح على خبر الواحد وكذا روى احد الخبرين جريان على راويين عديد وكذا اذا كان
راويا احدهما رجلين رجحان على امرئين فاما اذا كان عبدا واحدا ذكر او امة واحدة فانه لا
الرجحان اتفاقا واستدلوا بما قال محمد في كتاب الاستحسان ان خبر الاثنين في الاخبار بظهارته المار وسجاسة
وحل الطعام وحرمة اولى من خبر الواحد وخبر الحسن اولى من خبر العبد ولان خبر الرجلين الحسن حجة
تامة دون خبر العبد او المرأتين ولنا هذا مبرورك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة
الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يروى شئ منها استقام بالترجيح بزيادة عدد الرواه والاباحية و
الذكورة في الافراد والعدد ولو كان ذلك معينا لما اشتغلوا كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط

راوى

وحد او واحد لص

والايقان وانما يرجح محمد خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر الحسن على خبر العبد في مسلمة الماء
والطعام لظهور الترجيح في العلوية فيما يرجح الى حقوق العباد فاما في احكام النوع فخبر الواحد
والثنى وخبر الحر والعبد والرجل والامراه سواء لان كل واحد نوجب علم غالب الراي لا غير على ان هذا
النوع من الترجيح قول محمد خاصة واني ابو حنيفة وابو يوسف رضى الله عنهما ذلك هو الصحيح لان كثر
العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج عن جيز الاحاد قوله واذا كان في احد الخبرين الى اخره اذا كان
في احد الخبرين زيادة لم يكن ذلك في الاخر فان كان راوى الاصل واحدا بوضوح بالثبت للزيادة وتحمل
حذف تلك الزيادة في الخبر الاخر محضا فالى قلة ضبط الراوى وذلك مثل ما يرويه ابن مسعود انه عليه
السلام قال اذا خلف المتبايعان والسلعة تامة تحالفوا ثرا وداوغة رواية اخرى عنه لم يذكر قوله
والسلعة تامة فاحذنا بالثبت للزيادة ولنا لا يجوزي الخالف الا عند قيام السلعة وقال محمد
والنافية كالحديثين لان العلم بهما ممكن فلا تستعمل بالترجيح ولنا اذا كان اصل الخبر واحدا خلافت
كونها خبرين بالاحتمال وحسن يكون حذف الزيادة من بعض الرواه لا طريق له سوى قلة ضبطه وان كان
راوى الاصل مختلفا علم انها خبران وانه عليه السلام اما قال كل واحد منهما في وقت اخر يجب العلم بهما
بحسب الامكان كما حرران المطلق لا يحمل على المقيد عندنا في الحكمين ونظير ما روى انه عليه السلام نهى عن
بيع الطعام قبل القبض وقال لعتاب بن اسيد انهم عن اربعة عن بيع ما لم يقبضوا فانما نعلم بها ولا يحمل
المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العرض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض
فصل في البيان قوله وهذه الحجج الى الحجج التي مر ذكرها جميع انفسها محتمل ان يلحقها بيان خبر
الحاق فضل البيان بعد ذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة ثم البيان لغة الاظهار والتوضيح وقد استعمل
بمعنى الظهور فاللفظ قد يكون متعددا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد فاما ان البيان مصدر الثلاثي المجرد
فهو مصدر المنشعب ايضا وفي هذا النوع المسمى باصول الفقه المراد منه الاظهار ودون الظهور وعند
بعض اصحابنا واكثر الشافعي معناه ظهور المراد للحايط ولكننا نقول ان استعماله بمعنى الاظهار في الامة
والحدث قال تعالى ثم ان علينا بيان له وقال عليه السلام ان من البيان لسحرا فكان جعله معنى الاظهار راوى
وفي الاصطلاح هو الايضاح والكشف عن المقصود وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء
وقيل هو عبارة عن الادلة التي يثبت بها الاحكام وقيل هو الدليل الموصل بصحح نظرنا الى الكتاب العلم

نقل

بما هو دليل عليه وقيل هو اخراج المطلوب من الاشكال الى الجمل هذا ما قيل في تعريف البيان
فويلد باعبارهما عندك من هذه التعريفات قوله وهو اما ان يكون الى اخره البيان خيرا
عرف ذلك بالاستغناء بيان بقدره وهو يؤكد الكلام بما يقع احتمال المجاز او الخصوص سمي به لانه
مفترضا اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحمل الاستعمال
في غير حقيقة فقال للبريد طائر وفلان يطير به منته فكان قوله بطير بجناحيه مفترضا للموجب حقيقة
وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى تسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة
على احتمال البعض في قوله كلهم قد رتبته العموم حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره من المسائل قوله
الرجل الامانة انت طالق ثم قال عذبت به الطلاق من النكاح لان الطلاق لرفع النكاح حقيقة
شريعة غرضه واحتمل رفع كل قيد بالاعتناء باصل الوضع ولهذا النوعي جدي في ديانة فكان مثله المجاز
لهذه الحقيقة في قوله عذبت به الطلاق من النكاح قد رتبته الكلام وقطع احتمال المجاز ووجه هذا الينا
موصولا وحفظا بالا اتفاق وتبين تفسير وهو بيان ما منه خفاء لقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا
الزكاة فانه يحمل ثم لحقه البيان بالسنة فانه علمه السلام بين الصلاة بالقول والفعل والزكاة بقوله
ما تواضع عشوا لادواكم وبكفاية لعمري من حزم ونظيره من مسائل الفقه اذا قال لامرأة انت باين
وعني به الطلاق لان البيوتنة مشتركة تحتمل البيوتنة عن النكاح وعن المحرمات وغير ذلك فاذ اعني به الطلاق
زال الاشكال فكان هذا بيان تفسير ونصح تاجير بيان التفسير الى وقت الحاجة الى الفعل عند عامة الفقهاء
خلافا للجانبين وعبد الجبار ومنايعهم والظاهرية والخنا بله وبعض اصحاب الشافعي فان عندهم
لا يجوز تاخيرها آتيا خيرة عن وقت الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل الا من جوز تكليف الحال احتجوا
بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان
فلو جوزنا تاخير البيان اذ لم يكن تكليف الحال ولا اتفاق الاعتقاد مقصود ايضا والاجال لا يمنع العمل
لان العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع واما خيرا البيان فحمل بالمقصود الاصل فلا يجوز واخر من
جوز تاخيرها بان الخطاب بالمحمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الا ابتلاء باعتقاد الحق في الحال انظروا
البيان للعلم به ولا ابتلاء بالاعتقاد اهم من الابتلاء بالعمل فكان حسنا من هذا الوجه وليس فيه تكليف الحال
لان وجوب العمل قبل البيان ليس ثابت بل هو متاخر الى البيان وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه ثم للمؤرخي

والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه الجمل والمشتكك فنصرف الى الكل ولا يقال يحتمل ان يراد به
بيان المقدي لانه ذكره مطلقا فلا يفيد بلا دليل او لانه بيان من جهة لان البيان ازالة الخفاء ولا
ثم ظاهرا فلا ينافي له مطلق البيان وبيان تغيير نحو التعليق بالشرط والاستثناء وسمى التعليق والاستثناء
بيان تغيير لوجود كل واحد من النفي والبيان فهما وذلك ان الشرط اذا حال من قول الرجل انت
ومن محله وهو العبد وتعلق قوله انت بالشرط بطل كونه ايقاعا فان قوله انت حر للعبد عنده وضع
شيء محسوس في محله شرعا ومع كونه تغييرا بيان لان البيان ما نظرا ابتداء وجود الشيء فان كلامه محتمل
ان يكون غير مرجح في الحال شرعا مثل بيع بشرط الخيار فبالنظر الى ذلك الاحتمال كان بيانا وكذلك
الاستثناء تبين ان الكلام السابق غير موجب كل الالف في قوله فلان على الف الآمانة وبالنظر الى الظاهر
بغير ظاهرا الكلام ويحتمل الكلام ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي والمجنون فاما احتمال
صدر الكلام هذا والاستثناء تبين ذلك فسمى الاستثناء بيان تغيير وذكره صدر الاسلام ان تسمية
الاستثناء والتعليق بياننا مجاز فان الاستثناء في قوله فلان على الف الآمانة يبطل الكلام في حق
المائة فان الالف اسم لغوي لا يثبت حقيقة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا ويصير مينا الا
ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كذا لا يبطال لان كون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجاز
من حيث انه بين ان عليه سماعه كما الف وانه حلف ولا يطلق واما يصح بيان التغيير موصولا فقط باجماع
الفقهاء ونقل عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا وان طال الزمان وبه قال مجاهد
وفي بعض الروايات عنه قد روي ان اجوز بسنه فان استثنى بعدها بطل وعن ابن العاربية انه يجوز
الى ربيعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يتم عن مجلس اعتبارا
بالعقود وبه قال احمد بن حنبل ونقل عن بعض العلماء جوازه في القرآن خاصة بمسألة ابن عباس بان اليهو
سالت النبي عليه السلام عن مرة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فقاخر الوحي
عنهم بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان ينشأ الله واذكر
اذا نسيت اي استثنى اذا ترك الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله بطريق الحاقه الى خبير
الاول وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال لا غدوتن قد يشاء ثم قال بعد سنة ان شاء
الله وآجج الفقهاء بان النبي عليه السلام في قوله من حلف على عين فرائ غير ما خيرا منها الحديث تبين

غير ما تبين

التكثير لخصيص الحالف ولوح الاسماء منفصلا لقال فليست وليات بالذي هو خير منها لان قبح
الاسماء للخصيص اولى لكونه اسهل وبان الشرح حكم بثبوت القرار كبح والطلاق والعناق وغيرها
من العقود ولوح الاسماء منفصلا لم يثبت شي منها ولم يستقر فساد ظاهر لثابتية الى التلاعب
وبطلان النصفان الشرعي وبانه لوح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق
بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على احد واحا ما روى عن ابن عباس فقد ذكر الغنالي رضي الله عنهما
فلعله لم يصح فيه النقل اذ لا يثبت ذلك بمنصبه لانه سرده اتفاق اهل اللغة لان الاسماء جزئ من الكلام
حصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتاما كالسطر وخبر المبتدأ وان صح فلعنه اراد به اذا نوى الاسماء
اولا وعند القلف ثم اظهر نيته بعد فدين فيما بينه وبين ربه وحدهم ان ما بين من العبد بقيل ظاهرا
واحا اسما النبي عليه السلام بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاسماء للخصيص
عن الائمة والامثال بما امر به وهو قوله واذا ذكر ربك الآلة لان يكون اسما حقيقة على وجه يكون خيرا
الحكم واما تخصيص القرآن بناء على ما ذكرنا فوفهم لان النزاع ليس في الكلام الا في الازلي بل في العبارات
التي بلغت وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما ووصلا وفصلا قوله واختلف في خصوص العموم الى اخر
لا خلاف ان العلم اذا خضع منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراج فاما العام
الذي يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند
بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه حتى اخيا والمراد بعدم
جواز التخصيص انه اذا ورد دليل الخص من متراج لا يكون ميانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء
بل يكون نسخا للحكم مقتصر على الحال وفائدة ان العام لا يصير له ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال
خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل الشيخ لا يقبل التعليل وهذا الاختلاف بناء على الاختلاف في وجوب
العام فعند من وجبه ظني قبل التخصيص كما بعد التخصيص فكان تخصيصه ببيان محض مقدر لانه ظنيا
كما كان فيصير موصولا ومفصولا وعندنا موجه قطعي قبل التخصيص وبعد التخصيص يصير ظنيا عاما من
بيان فكان التخصيص تغييرا من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ومفصولا كالتعليل والاسماء
قوله وبيان بقية بني اسرائل الى اخره اعلم ان من جوز تخصيص العام متراجيا استدلال بصوص منها
قوله تعالى ان الله يامركم ان تدعوا بقية فقال فانه تعالى امر بني اسرائل بدخ بقية مطلقا لظاهر

الجواز

أخر

امرا القليل بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سوالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص فدل ان
تاخير التخصيص جائز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبيان بقية بني اسرائل اي هذا ليس
من قبيل تخصيص العموم لان النكرة في موضع الاثبات خاصة فلا يحتمل التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق
والزيادة على النص وهو نسخ عندنا فلذلك يصح متراجيا وهذا بناء على ان المطلق عام عندهم خاص عندنا
وقد سريانه ومنها قوله تعالى فاسكن منها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس
من الحيوان ذكر واذن اثنين واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل
عام يتناول جميع بنيهم ثم لحقه الخصوص متراجيا بقوله انه ليس من اهلك فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال
بقوله والاهل لم يتناول ابنه كنعان لانه خص لان اهل الرسل من تبعهم وآمن بهم فكون المراد اهل
ديانة اهل نسب فكل هذا يكون اهل مشترك لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث
المتابعة في الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة في الدين وان ابنه الكافر ليس
من اهلك وتاخير البيان في المشترك جائز لما مر فان قلت لو لم يكن الاهل متناولا لانه لما قال نوح ان
ابني من اهل قلنا انما قال ذلك لانه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولم تكن مع الكافرين
وكان نطقه انه يؤمن حين نزل الالة الكبرى وهي الطوفان فلما انزلها حسن ظنه به وامتدح
رجاؤه فبني عليه سواله فلما وضح له الامر بقوله انه ليس من اهلك اعرض عنه ولمه للعذاب وقال رب
انني اعوذ بك الالة وشئ هذا جائز في معاملات الرسل بناء على العلم بالشئ الى ان نزل الوحي وهذا
كاستغفار ابراهيم لابه بناء على رجاء ايمانه لانه وعد ان يؤمن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبوأ منه
ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحصب ما حصب به اي يرمى يقال
حصبته الساء اذا رمته بالحصب وهذا عام لحقه خصوص متراج ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن
الزبير عذري الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من
دون الله افترأهم يعدون في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم منها الحسن لانه فاجاب
الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى لما انه خص بقوله ان الذين سبقتم
لانهم لم يدخلوا في هذا العام لم اختصاص بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة
الاوثان وما كان فيهم من عبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم واحا سوال ابن الزبير عذري

يقوم

كان بناء على ظنه ان ظاهره فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما في قوله تعالى وما خلق الذكر وال
 ولا انتم عابدون ما عبدوا يقول لو كان كذلك لرد رسول الله ولم يسكت على تخطئه بل ان ذلك
 غير مسلم لما روي انه علمه السلام قال له لما ذكر ما ذكر اذ اعليه ما اجهلك بلغه قوله كما علمت ان ما
 لما يعقل ومن لم يعقل هكذا ذكر في شرح اصول ابن الحاجب ولما سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي
 بذلك لما عرف من تحت القوم ومجادلتهم بالباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى تعنتهم في معارضتهم
 بقوله ان الذين سبقوا الاله ومثل هذا الكلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا في حق من لا يعقل وهو نظير
 انتقال ابراهيم في محاجة اللعين بقوله ان الله باق بالسنن الاله لتعنت القوم ومكابرتهم كما انه انتقل حقيقة
 فذلك هذا ابتداء بيان ودخ لمعازلة الخصم لانه تخصيص حقيقة قوله والاستثناء يمنع الكلم الى اخره
 قبل الاستثناء لفظ الاستقلال بنفسه متصل بجمل بالواحدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مدلول الفصل
 وشرطه ثلثه احدها الاتصال والثاني ان يكون المستثنى داخلا في اول الكلام لوط الاستثناء والثالث ان
 لا يكون مستغنيا لانه تكلم بالباقي بعد التثنية والاستثناء الكل لا يبقى شئ يجعل الكلام عبارة عنه ولا حلف
 في كنهه عمله فعندنا الاستثناء يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فجعل تكلما بالباقي بعده كما انه لم تشكل في حق
 الحكم بقدر المستثنى ومنع الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة الكلام كالاجاب الى غايه فان
 الحكم بعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل وعندنا الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده منع الموجب
 لا الموجب كما في التعليق بالشرط وعندنا منع كليهما كما في التعليق فصار بقدر قول الرجل لفلان على الف
 الامانة عندنا لفلان على تسعة وعنده الامانة فانها ليست على احدى الشافعي في المسئلة بالاجماع
 ودلالة والمعقول اما الاول فان اهل اللغة اجمعوا ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
 وهذا دليل على ان الحكماء عارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد ومعنى لا اله الا الله
 وضعت للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تنكلا بالباقي لكان نفيها لغير الاله الحق لا اثباتا له
 واما الثالث فلانا نجد الاستثناء لا يرفع الحكم بقدر المستثنى من صدر الكلام صيغة واذا بقي صيغة
 بقي حكمه فلا سبيل الى رفعه بل المعارضة حكمه فامتناع الحكم مع قيام الكلام شاع كالبيع بالشرط والطلا
 المضاف فاما انعدام التكلم مع وجوده فما لا يعقل واحتملنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
 الاحسين عاما فلو كان عمله بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار واخص بالاجاب

لا

كذلك في قوله تعالى وما خلق الذكر وال
 ولا انتم عابدون ما عبدوا يقول لو كان كذلك لرد رسول الله ولم يسكت على تخطئه بل ان ذلك
 غير مسلم لما روي انه علمه السلام قال له لما ذكر ما ذكر اذ اعليه ما اجهلك بلغه قوله كما علمت ان ما

سابع

لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود الخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال
 الا ترى انه لو ثبت حكم الالف محتملة ثم عارضه الاستثناء في المحسنين لزم كونه نافية لما اثبتته او لا فليزم الكذب
 في احد الامرين قلنا عن ذلك بان اهل اللغة قاطبة قالوا ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي كما قالوا انه
 من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا انه استثنى وتكلم
 بالباقي بحقيقة واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى قصد الكمال لكان حكمه
 على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغا
 فاذا لم يبق بعد ظهر النفي لعدم علم الاثبات فسمى نفيها مجازا ومعنى الاستثناء ان استثنى به بعض نفي الكلام
 عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيان اذا
 جعل المستثنى عز ثبات من الاصل كال تخصيص الا ان الاستثناء تعرض للكلام فتبين به ان بعضه غير ثابت
 والتخصيص تعرض للحكم بنص اخر خلافا ولا انه لو كان بطريق المعارضة وجب ان يستوي في البعض والكل
 كالنسخ ولم يستوي البعض والكل في الاستثناء بالاتفاق فعندنا انه ليس بمعارضه وذكر في شرح المنار
 للمصنف وفائدة الخلاف يظهر في قول الرجل لفلان على الف درهم الاثبات فان الاستثناء صحيح عنده وسقط
 من الالف قدر قيمة الثوب وهذا لا يكون الا بطريق المعارضة فيكون المعنى لا ثوب له على اذ لو كان بطريق
 التكم بالباقي ينبغي ان يلزم الالف كاملة لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر الكلام فيكون عبارة عما وراء
 المستثنى فظهر ان الطريق فيها المعارضة ولقائل ان يقول ان صحة الاستثناء في هذه المسئلة ليست بمبنية
 على ان الاستثناء معارضه بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والمنقطع مجاز فمهما امكن جملة
 عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا بد من المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة
 لثبت المجانسة وتحقيق الاستثناء الا ترى انه لا يمكن جعله معارضه الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد
 المحل واذا وجب رد الثوب الى القيمة لصحة الاستثناء لا ضرورة في جعله معارضه بل جعل عبارة عما وراء
 المستثنى فثبت ان هذه المسئلة لا بدل على كون الاستثناء معارضه عنده وعندنا هذا استثناء منقطع فجعل
 نفيها مبتدأ ونفيه لاؤشرف الالف وذكر في الميزان لان من الشافعي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة
 ولكن مشائخنا استدلوا على الخلاف مسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف من اهل الديانة انه بطريق البيان
 لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا انه استثنى بعض ما تكلم به وفي الحقيقة لا يطرأ

على الحقيقة وجب جملة

الخلاف في المسائل قوله وهو نوعان اى ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
اى الحقيقة وتفسير ما ذكرنا ومنفصل وسمى منقطعاً وهو ما لا يصح استخراجاً من صدر الكلام بان لا يكون
المستثنى من جنس الاول كقولك جاني الفهم الاحرار قوله فجعل مبتدأ اى بمنزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف حكم
الاول بعمل بنفسه لا يعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة ونظيره قوله تعالى فانهم عدوا لى الارب العالمين
والاول الآية اذ ايتى ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدوا لى الارب العالمين اى كل ما عبدتموه
انتم وعبدوا باؤكم الاقدمون ومن الذين يتولوا سالف الذم على الكفر فاني اعادهم واجتنب عبادتهم
وتعظيمهم الرب العالمين فاني اعبدكم واعظمكم والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحداً
لكنه كانه قال ولكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت فكون الاستثناء منقطعاً وقال الزجاج
يجوز ان يكون القوم عبداً والاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدوا لى الارب العالمين لانهم
سوءوا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبوأ ما يعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبأ عن عبادته وهذا
قوله مقاتل فلي هذا يكون الاستثناء متصلاً قوله والاستثناء متى تعقب كلمات اى خلا معطوفة
بعضها على البعض فنصرف الاستثناء الى جميع ما تقدم ذكره عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع للحكم
كالشرط ثم الشرط فنصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كالوقال عبده حتى وامرته طالق وعليه حجة ان
هذه الدار وقال في آخره ان شاء الله فكذا الاستثناء وعندنا فنصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار
الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملاً في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليعبر
ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان
ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها بخلاف الشوط لانه مبدول ولا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملاً
وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزل العنق في محله وبذلك الشرط يتبدل ذلك لانه ثبت
انه ليس محلة الحكم قبل الشوط ولانه ليس بايجاب للعنق بل هو ميم ومحلة الذمة ومطلق العطف يقتضى
الاشتراك فلذلك اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره قوله او بيان ضرورة هذا عطف على اول
الكلام وهو قوله اما ان يكون بياناً بتقديره وكذا او كذا بيان الضرورة وهو البيان الذي يقع بسبب الضرورة
بما لم يوضع للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا نوع بالسكوت الذي هو ضده وهو القسم الرابع
من اقسام البيان وهو على اربعة اوجه منها ما هو في حكم المنطوق اى النطق يدل على المسكوت فكان منزله

المنطوق نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فللامه الثلث صدر الكلام اوجب الشكوة مطلقة
حيث اضيفا الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بيان لنصيب الاب بصدر الكلام
الموجب للشكوة لا لمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير بيان الشكوة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت
فولست اؤثبت بدلالة حال المتكلم وهو جازي بدلالة حال الساکت المشاهد وكانه لما جعل سكوتة بمنزلة
الكلام سمى نفسه متكلماً وذلك مثل سكوت صاحب الشئع عندما يريد ان يبين من قول او فعل ولم يسبقه بحرف
الغير يدل على حقيقته ذلك الامر مثل ما شاهد من بيعات ومعاملات كان الناس يعاملون بها وما كل ونسأ
كانوا يستديحون مباشرتها فاقدمهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي ان يقدر الناس
على محظور فانه تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان
اخرس وكذلك سكوت الصحابة عن بيان قيمة الخدمة المستحق على المغرور دليل على نفيه بدلالة حاله لان الموضع
ضيق الحاجة الى البيان والمغرور من يظلم امرأته معتمداً على ملك معين او نكاح عاظم انما حرة فتقدمه ثم شتم
فسكوت الصحابة حين اثبتت امتهوات بعض القبائل فترجها رجل رجل من بني عذرة فولدت اولاداً دائماً
جاء مولاهم فنفخ ذلك الى عمر فقضى بها الموطأها ونقض على الاب ان يبدى الاولاد وكان ذلك محض من الصحابة
فسكوتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور وشبهه بدلالة العلم فخل ذلك محل الاجماع على ان المنافع
لا تضمن بالانكاح المجرد بدون العقد وشبهه بدلالة حاله والموضع موضع الحاجة لان المستحق جازطاً
حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قاله شمس الامنة ومنها ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذ ناله في التجارة عندنا لانه لو لم يجعل سكوتة اذنا
ادى الى الضرر والغرور بالناس ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله
عليه السلام من غشينا فليس منا وذلك ان الناس يعاملون العبد ولا يحسنون من ذلك عند حضور المولى
اذا كان ساكناً فاذا الحقه ديون ثم يقول المولى كان عبدي مجبوراً تاخر الدين الى دفعت عتقه ولا يدرك
هل يحق له ان لا يتوى حقهم فيلحقهم منه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غاراً فلدفع ذلك جعلنا سكوتة
اذا ناله في التجارة وعند الشافعي لا يكون اذ ناله لان سكوتة محتمل فلا يكون للرضا يتصرفه وقد يكون لغيره
الغنيمة وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه مجبور شرعاً والمحملة لا يكون حجة ولكننا جازنا جازب الرضا بدليل
العرف لان العادة ان من ارضى يتصرف عبده يظهر النهي اذا رآه يتصرف ويؤذنه عن ذلك لدفع الضرر

عن الناس وكذلك سكوت الشيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل رد الشفعة لدفع الغرور عن
المشتري ومنها ما ثبت ضرورة طول الكلام وكثرة كونه لفلان على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة
وقفية خطة ان العطف جعل بيان المائة انها من جنس المعطوف عندنا وعند الشافعي يلزمه المعطوف
والقول قوله في بيان المائة لانها مجتمعة والعطف لم يوضح للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المتغايرة
ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصح العطف مفسرا واذ لم يصح مفسرا بقيت المائة
بجمله فكون القول له في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة او مائة وعبد بخلاف قوله مائة ومائة
درهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر ثم فسر بالدرهم فنصرف في التفسير اليها لما حجتها الى التفسير
كما قال في مائة ومائة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه يجعل بيانا عادة ودلالة
لان حذف تفسير المعطوف عليه متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فانهم يقولون
مائة وعشرة درهم يريدون بذلك ان الكل درهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما كثر استعماله
وذلك عند كثرة الوجوب بكمه اسبابه وهذا مما ثبت في الذمة المعاملات كالملك والموزون بخلاف
الثوب ونحوه فانه لا تثبت في الذمة الا سلفا فلا يكثر وجوبه فلا يحق ضرورة فبقى على الاصل وقال ابو
في قوله على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والفرق ان ما يقسم كالثوب
والشاة يحتمل الاتحاد اذ قسمه القاضي جبرا لا يحق الا في تحدي الجنس العطف دليل والثوب الشاة
من هذا القبيل كالملك والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسير اليهم بخلاف العبد فانه لا يحتمل
القسمه فلا يتحقق معنى الاتحاد فيه فلا يكون بيانا وهذا الفرق مشكل فان الرقيق يحتمل القسمه
عنده كالثياب فينبغي ان يساوي العبد الثوب في كونه بيانا للمائة بالعطف وقيل قولها في الرقيق محمول
على ما اذا كان راي المتقاسمين ذلك فيقسم القاضي بناء على رايها فلا يكون هذا قسمه بل يكون بيعا وقيل
هذا رواية عن ابي يوسف كذا في الجامع الحسامي ولكنه مخالف لرواية الهداية والمبسوط وجه المحصر
ان البيان لا يخلو اما ان يكون ثانيا ضرورة كثر الكلام او لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون
ضرورة دفع الغرور او لا والاول هو الثالث والثاني لا يخلو اما ان يكون في حكم المنطوق او لا والاول هو
الاول والثاني هو الثاني كذا قيل قوله او بيان بتبديل الى آخره قيل النسخ لغة الازالة يقال نسخت
الشمس الظل اي ازالته ورفعته وقيل معناه النقل وهو محمول على من كان الى مكان او صالة الى حالة

مع بقاءه في نفسه ومنه تناسخ الموارث لان نقلها من قوم الى قوم ثم قيل هو مشترك بين العندين لان الاصل
في الاطلاق الحقيقة وقيل حقيقة في الازالة مجاز في الاخر وقيل على العكس والاولى ان يكون في النسخ معنى
الازالة لان نقل حكم المنسوخ الى ما نسخ لم يتصور وفي الشريعة هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر
فقيده بالشرعي احتراز عن العقل لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل الشرع التي يعبر عنها بالمباح حكم
الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احتراز عن رفعه بالموت وبقوله متأخر
احتراز عن القيد بالغاثة والاستثناء فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي
في تقديرنا استمراره لولا بطريق التراخي ويخرج عنه الوقت لانه ليس في اوهاينا استمراره
والتخصيص على قول من جوز متراجعا لانه بيان انه غير ملزم من الاصل اليه اشيرة الميزان وهو في حق صاحب
الشرع بيان محض لانها الحكم الاول له رفعه لانه معلوم عنده الله انه منتهى في ذلك الا انه اطلقه فصار
ظاهرا البقاء في حقنا فكان تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي في حقنا فكون تبديلا ورفعا في حقنا
ثم انه جاز عقلا وشرعا خلافا لليهود لعنهم الله فن اليهود من رده عقلا ومنهم من رده توقيفا اجمع من
رده عقلا بان الاسر يدل على حسن المأمورية والنهي عما يقي المنهي عنه والنهي بدل عما صدر في ذلك من
البدا والرجل بعوائب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشر
الادوية فلا يلزم البدا والرجل واجه من رده سمعا اي ايضا ما روي عن موسى عليه السلام انه قال تسكوا
بالسبت اي بالعبادة فيه ما دامت السموات والارض وبما زعموا انه نقل بطريق التواتر عنه انه قال
شروع لا تنسخ ولانه قال انا خاتم النبيين واذا ثبت ذلك لم يحسن نسخ شريعته ولم يحسن رسالته بعد
وجوابه انه يتكلم بالله تحريفهم ما في التوراة بالزيادة والنقصان فلم يبق بقوله اليوم حجة ولهذا لم يح
الايمان بالتوراة التي في ايديهم بل بالتي انزلت على موسى لان التواتر لم يوجد في نقل التوراة فانه لم ينس
من اليهود عدد التواتر في نسخ نصده فانهم وافقوا اصحاب التوراة انما استولى على بني
اسرائيل قتل رجالهم وسبي ذرارهم الى ارض بابل واحرق اسفار التوراة حتى لم يبق منهم من حفظ التوراة
وزعموا ان الله اهتم عزيزا التوراة بعد خلاصه من اسر بابل ونصده وتدرى اجبارهم ان عزيزا
كتب ذلك في آخرهم ودفعه الى تلميذه ليعتد به بنو اسرائيل فاخذوا التوراة من التلميذ ويقولون
لا ثبت التواتر وزعم بعضهم ان التلميذ راى فيها شيئا ونقص شيئا فكتب يوثق بما هذا سبيله والدليل

ان نسخ التوراة ثلاث نسخة في ايدي القبايلية ونسخة في ايدي السامرة ونسخة في ايدي النصارى
والنسخة مغلقة في اعمار الدنيا واهلها وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف نسخة وكسر على ما في
نسخة العنابية وفي التي في ايدي النصارى زيادة الف وثلاثمائة نسخة وفي الوعد يخرج المسيح وخروج
العزى صاحب الجمل وارتفاع محرم السبت عند خروجهما فثبت ان ما نقلوه من تاييد شريعة موسى
وتحرهم السبت افتراء على موسى وتاويل قوله انا خاتم النبيين ان صح عندنا انه روى ان الامر على موسى
شدد لكثرة اشغال الناس فسال التحف على نفسه فبعث الله تعالى انبياء عليهم السلام في روايه اربعه
وفي رواية اربعة آلاف وموسى عليه السلام كان يرى جبريل يذمب في الهواء اليهم فقلبه الغيرة فقطع
الله تعالى على جميع الانبياء الذين كانوا في ليلة واحدة فقال موسى عليه السلام انا خاتم الانبياء ^{الى ايام} ^{يحيى}
فكون الامم للتعريف فنصرف الى الانبياء الذين كانوا في زمانه وفوقه من اليهود ومن العيسويين الذين
يعترفون بوساله محمد عليه السلام بالعرب خاصة جوزوا والنسخة عقلا وسمعا وانكر بعض المسلمين
مثل ابي مسلم وغيره من بحر الاصهار في النسخة في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن وادّعى بانه
تعالى وصف كتابه بانه لا يثبت الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخة ابطال وقتلنا الاسلام
بان النسخة ابطال بل هو بيان وذكر صاحب القواطع انه رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعزلة
وله كتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يصور عن صح منه عقدا لاسلام
كيف وقد ثبت في القرآن النسخة مثل نسخ التوراة الى بيت المقدس والتوجه الى الكعبة ونسخ الوصية
للوالدن بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم تعترف به كان مكابرا متعنتا واسمى ان لا يكلم
معه ويعرض عنه ودليلنا على جواز النسخة بل على وجوده المستلزم لجواز ان نكاح الاخوات كان
مشروعا في شريعة ادم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى امر بتزوج بناته ببنيه وكذا استماع
بالجوز خلا لادم عليه السلام فان حوا كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغير من الشرايع
وكذا الجمع من الاخيتين كان مشروعا في شريعة يعقوب ثم انتسخ في التوراة والعهد بالسبت كان واجبا
قبل شريعة موسى ثم انتسخ بشريعة اتيهم على ان السبت مختص بشريعة كيف وقع النسخة في شريعة
فانه جاء في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى قال لمخرج عند خروجه من الفلك هكذا ابي جعلت
كل دابة حية ما كلالا لك ولذريرتك واطلقت ذلك كلها لكم كبنات العشب ابداما خلا الدم فلا

استد

كان

فلا تاكلوه ثم ان الله تعالى حرم على الانسان موسى كثيرا من الحيوان كما استعمل عليه السفر الثالث من التوراة
وهذا نسخ ظاهر وقال في السفر الرابع كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل ثقب
اذنه وتستخدم ابدا ثم قال في موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة واشكال ذلك كثر
فان مثل ما روي من حل نكاح الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة ادم محتمل انه كان مخصوصا
بذلك القوم للضرورة او موقفا بحيوتهم فتقدم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا بل رفعا لابطاحه
اصليه قلنا قد ثبت بالتواتر ادم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجماله على الاطلاق ولا يقع
فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناش عن دليل ومثله لا يخرج الدليل عن القطع قال الفخايزي
لوصار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من لائل التوحيد
والنبوة وغيرها ورفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا اسدي في زمان فالاباحة
والتحريم تنشأ جميع الاشياء بالشرع في الاصل فكان رفعا في حكم شرعي فكان نسخا لا محالة
قوله ومحل الى اخره محل النسخ حكم محتمل ان يكون مشروعا ومحتمل ان لا يكون مشروعا اذ لو لم
محتمل ان يكون مشروعا كالنسخ لا استمرار شرعيته فلا يجري فيه النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون
مشروعا كالايان بالله تعالى وصفاته لا استمرار شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ
ثاني استمرار وجوده ولم يلحق بالحكم ما شافى النسخ من توقيت او تاييد ثبت نصا او دلالا بعد ان يكون
محتملا للوجود والعدم في نفسه كما يقال حرمت كذا سنة واحتمت سنة فانه في معنى تلك الحدة بداء
وجهد وكذا اذا كان الحكم مؤبدا قال القاضي ابو زيد ليس لهذا القسم مثال وفي بعض الحواشي ان مثاله قوله
تعالى تزرعون سبع سنين ابا وقوله تعالى تمتعون داركم ثلثة ايام وليس يسدي لان ذلك ليس من
الاحكام الشرعية وكلاهما فيه ومثال التاييد نصا قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالآية
وهي يقبل الزوال فلما اقترن بها الابدية صارت محال لا يقبل الزوال وقيل هذا من الاخبارات وكلاهما
في الاحكام ومثال التاييد دلالة الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا يحتمل
النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الابلسان بنى ولا بنى بعده واعلم ان الاصول من اختلاف في جواز
نسخ ما لم يثبت توقيت قال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي انه جائز وهو اختيار ابي اليسر قال
الخصاص والشيخ ابو منصور والقاضي ابو زيد ونحو الاسلام وشمس الامة لا يجوز ولا خلاف في ان مثل قوله

الصوم واجب مستمرا بداره لا يقبل النسخ لتأديته الى الكذب والناقض لا يحج الغرض الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ البايد فغايته ان يكون دال على ثبوت الحكم في جميع الازمان ولا يمنع ان يكون مع ذلك المخاطب بهذا الثبوت الحكم في بعض الازمان كما في الالفاظ العامة ولا لفظ البايد قد يستعمل للمبالغة في العرف لا الدوام فجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين لمخوف النسخ ان المراد بالمبالغة الدوام واحتج الغرض الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتأيد والتوقيت يؤدي الى الناقض والبداء وصاحب الشرع منزه عن ذلك وقوله لا يمنع ان يكون الخطاب مريدا لبعض الازمان الى اخره غير صحيح لان ذلك مما يصح اذا اتصل به قبحه بالكلام نطقية او غير نطقية فاما اذا ضل الكلام عنها كان دال على معناه الحقيقي قطعا اذا الاحتمال بالادل لا يورث شبهة كما بينا فكان ورود النسخ عليه من البداء فلا يجوز وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار وقال البعض يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل لان الماضي لان الوجود المحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى بحواله ما شاء وثبت وقوله تعالى لا دم ان لم يكن لم يجمع فيها ولا تعري فان نسخ بقوله ثبتت لهما سواءهما والصحيح القول الاول لما في النسخ فيه يلزم البداء والجلد يعوق الامور واما قوله بحواله ما شاء قيل ينسخ ما يتصور نسخه وثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل يجوز من ديوان الحفظه ما ليس بحسنه ولا سيئه وثبت غير والكلام فيه واسع المجال وكذا قوله تعالى لا تجع فيها ولا تعري من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ قوله وشرطه الممكن الى آخره شرط جواز النسخ عندنا التمكن من عقد القلب دون التمكن من الفعل وعند جمهور المعتزلة وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وبعض الجبائلة التمكن من الفعل شرط والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقت قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما في قوله صم غدا فشرع فيه فقبله قبل انقضاءه لا تقم كذا في الميزان آجج من شرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلاء بمحقق به الا يرى ان الامر والنهي يدلان على وجوب نفس الفعل لا على العزم والعقد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل موديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد فكان هذا النسخ من باب البداء والغلط تعالى الله عن ذلك آجج من شرط التمكن من عقد القلب بما روى انه

بعضه

عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزاد على الخمس فكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل الحدث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربه سكر خمسين صلوات وقال ذلك شيء زاده القصاص ليس سئلنا ولكن لانسلم انه كان فرضا بطريق العزم بل فرض ذلك الى راي الرسول وشيئة فاذا اختار الخمس بقدر الفرض دلنا الحدث مشهور تلقته الامة بالقبول فلا وجه الى انكاره واهل النقل كما رويوا اصل المعراج رويوا فرض خمسين صلاة ونسخها خمس وذلك مذكورة في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث وقوله لم يكن فرضا عزما كلاما فاسد لانه ثبت في الحديث انه سأل العفيف عما امره غير مرة وكان موسى تحت عا ذلك وهذا دليل على انه لم يكن مفوضا الى رايه بل كان نسخا على وجه التحيف بعد الفرضية واما قوله بان العمل بالبدن هو المقصود اذ به يحقق الابتلاء فلا نسلم ذلك بل عقد القلب مقصود ايضا ويحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان راس الطاعات فهو ان يستل بقبول هذه العبادة ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده ثم ينهيه عن ذلك بعد حصول المقصود الا يرى ان في المتشابه لم يكن ابتلاء لا بعقد القلب واعتقاد حقيقته ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير قربة بلا فعل قال عليه السلام بية المؤمن خير من عمله والفعل في احتمال الاستسقاط فوق العزيمة فالصلاة تسقط عن الحائض فعلا لا اعتقادا واذا كان كذلك جاز ان يكون عقد القلب مقصودا دون الفعل واما قولهم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد غير صحيح لان عن الحسن لا يثبت للمأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يمتنع قبل وجوده فلهذا نسخ ان لا يجوز النسخ حال تحقق الفعل وقد جاز بعد التمكن من الفعل قبل وجوده بالاجماع ولا يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى قوله والقياس لا يصح ناسخا اعلم ان النسخ بالكتاب والسنة جازيا لا اتفاقا فاما القياس لا يجوز سواء كان جليا او خفيا فلا فالبعض اصحاب الشافعي فانه يجوز النسخ به وقال ان النسخ بيان كالتخصيص فجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا ولكننا نقول ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على ترك الراي بالكتاب السنة وان كانت السنة من الاحادithe قال علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف او لي بالمع من ظاهره ولكي راي رسول الله صلى الله عليه وسلم على ظاهر الخف دون باطنه ولا لاجال للراي في معرفة انتهاء وقت الحسن والنسخ بيان انتهائه فلا يجوز النسخ بالقياس واما اعتباران بالتخصيص فنقص دليل

العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جاز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان النسخ
رفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح ناسخا عند الجمهور وعند ابن ابي شيبة وبعض المعتزلة انه يجوز النسخ
به لانه لو علم اليقين كالمسح وان المؤلف قلوبهم قد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقدة في زمانها
ابن بكر ولكننا نقول لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الاراء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن النسخ
في شيء عند الله تعالى ولان الاجماع لا يستعمل على خلاف الكتاب السنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد
الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة وكذا لا يتصور ان يكون الاجماع
منسوخا بهما ايضا لان حجته ببيت بعد الرسول ولا يتصور حدوث كتاب او سنة بعده وكذا لا يصلح ناسخا
لاجماع آخر ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجوز ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا
وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجوز ذلك الا لدليل شرعي يتجدد وق
لاجله الاجماع من كتاب او سنة او لدليل كان موجودا ولكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل في محله
حدوث كتاب او سنة بعد النبي ولعدم جواز خفاء الدليل لاستلزامه اجماعهم على الخطا وكذا لا يصلح ناسخا
للقاس ولا منسوخا به لما مر وانما تمسكهم بسقوط نصيب المؤلف قلوبهم فضعيف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتفاء الحكم بانتهاء علمه وقيل نسخ حديث رواه عمرو واحمد واسحق بن عمار والجمهور
النسخ كذا اعلم انه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الماسة مثل الاولى في القوة بلا خلاف اما
نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة المتواترة هل يجوز اخلافه فم قال جمهور الفقهاء والمكلمين المحققين
من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولوا واصل وهو مذهب اكثر اهل
الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان اظهرهما انه لا يجوز كذا ذكر السمعاني في القواطع وهذا معني
قول النسخ بخلاف الشافعي في المختلف استدلاله في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسخها من آية نخير منها او نفضلها فانه يدل على ان الامة لا تنسخ الابانة اخرى لان قولنا نخير منها او نفضلها
نفيد انه ياتي بها هو من جنسه كقولك يا اخي لا تنسخ مني نفيدي انه ياتي بدرم خير
والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله لان الكتاب يجوز السنة غير مجزئة والكتاب غير مخلوق والسنة
مخلوقة ولان الآتي بخير والمثل هو الله تعالى وذلك بان يكون النسخ من الكتاب ايضا بقوله تعالى قل يا امة
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما وصي الي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحى

بلغ

اليه لا تبدل له والتبديل باطلاقة تناول تبديل اللفظ والمعنى منتفى الامر ان جميعا بقوله عليه السلام اذا
روى لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فواو افق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه والناسخ مخالف
فوجب رده وانه عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا
للمنزل فلو نسخت السنة لمخرجة عن كونها بيانا لانعدامها وبان القول بعدم جواز نسخ احداهما بالآخر
صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه زعم الطاعن انه خالف ربه او كذبه ربه فيما قال يجب سد هذا الباب
بان جعل كل واحد مبينا للآخر واخرج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلاة حين
كان مكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلاة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه
الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة في مكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه
ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا شيء في القرآن يكون فيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك
فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس البات بالسنة فقد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فويل للذين كفروا من
ما كانوا يعبدون من قبل ان ينزل اليهم الكتاب وبان نسخ احدهما بالآخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك
لان النسخ في الحقيقة بيان من الحكم كايضا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمنع ان ينسخ رسول الله مدة بقائه بوحى
متلو كما لم يمنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمنع ان ينسخ من قبله الكتاب بعبارته لم يمنع ان ينسخ من الحكم المطلق
بعبارته وكذا اذا ثبت حكم بالسنة لم يمنع ايضا ان ينسخ الله تعالى بيان مدة علمه بتبديل المصلحة كما لم يمنع
ان يبينها رسول الله بنفسه لان الثابت على لسان الرسول بعبارته هو الثابت من الله تعالى ثبت ان ذلك
ليس بمتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جواز ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم جوازه واما تمسكهم
بالامة ففاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مراعات العباد ومصلحتهم وكذا اياها مشقة
لا الخيرية والمالمة في النظم وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه بل بوحى من الله تعالى
الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين لتبين ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا واما الجواز
عن الحديث فقال شمس الامة قل هذا الحديث لا يكاد يصح لانه بعينه مخالف للكتاب لان في الكتاب نص
اتباعه مطلقا وفي الحديث فضيه اتباعه مقيد وليس ثبت المراد اخبار الا اعداد لا المسموع منه بالنقل المتواتر
وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله اذا روي لكم عنى ولم يقل اذا سمعتم منى ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت
نسخ الكتاب لانه لا يثبت كونه مسوعا من رسول الله قطعا عما ان المراد من قوله ما خالف فردوه

حديث
وفي
هـ

عند القارض اذا جمل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ منها واما قولهم
ان فيه صيانه عن شبهه الطعن ففاسد لان النسخ لو امتنع مثل هذا الطعن ينبغي ان لا يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان للطاعين ان يقولوا انه ناقض كلامه وسقط من الله كلاما متناقضا
ثم لم يندفع ذلك هذا الطعن فكذلك ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات صدق قوله وانه مبلغ واجب من عند الله
فلم ينسخ الطعن مجال ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسألة بايات القال ومثال نسخ السنة بالسنة
قوله عليه السلام كنت نهيتمكم عن زيادة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلثة
ايام فامسكوا ما بدا لكم وعن البسطة الذبابة والختم والمزقة والتغير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا
مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوراة الى بيت المقدس كما ذكرنا ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما دلت
عائشة ما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا
للكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعدك لا قبل قال القامى ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما
ينسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص قوله هذا المنسوخ انواع المنسوخ اربعة قسم نسخ الحكم
واللأوه جميعا ونسخ الحكم دون اللأوه وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فضية صوم
عاشوراء اما الادلة فنقل ما نسخ من القرآن في حياة الرسول بالانساء على ما روى ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن انه عليه السلام اوتي قرآنا فنسيه فلم يبق منه شيء واما ما
والناك فصيحان عندهم من الفقهاء والمتكلمين وانكر بعض المعتزلة جوازها وقال ان المقصود من
النسخ حكمه المتعلق بعناه اذا ابتلا بحصل به والنسخ وسيلة اليه فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار
الوسيلة عند فوات المقصود واجتبه الجمهور في القسمين بالمنقول فان الايداء باللسان للزيادة وامسك
الزواني في البيوت ولم يعتدوا بالحول المتوفى عنها زوجها وتقدم الصدقة على نجوى الرسول ومسألة
الكفار احكام نسخ مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا
القرارات المشهورة مثل قراءة ابن مسعود فصيام بله ايام متتابعات وقراءة ابن عباس فافطر فعلة
من ايام اخر ومثل رواية عمر الشيخ والشيخة اذا زنيا فانجوها البتة نكالا من الله لنسخ تلاوتها
في حياة النبي صلى الله عليه وآله عن حفظها الا لقلب هوام وبالمعقول وهو ان للنظم حكيم حكم يتعلق
بنفس النظم مثل جواز الصلاة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يتب عليه من الوجوب

والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه المبرك ان في القرآن متشابهها ولم يثبت به من الاحكام
الا ما يتعلق من جواز الصلاة والاعجاز واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما ماصلا دون الآخر يجوز نسخ
احدهما دون الآخر واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فنقل الزيادة على النص انفق العلماء على ان الزيادة
على النص ان كانت عبادة مستقلة كزيادة وجوب الصوم بعد وجوب الصلاة لا يكون نسخا واختلفوا
في غير هذه الزيادة اذا وردت متاخرا عن المزيد عليه كزيادة وصف الايمان في رتبة الكفارة وزيادة
التغريب على الجلالة في حذر الزنا بعد اتقانهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لكون
نسخا كورود الشهادة في هذا العذر مقارنة للجمل فقال اكثر مشايخنا انها لكون نسخا معنى وان كان
بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة وبعض المتكلمين انها لا تكون نسخا وانما هي اختلاف في
في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس فعندنا لا يجوز لكونها نسخا
وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسكوا بان حقيقة النسخ رفع الحكم والزيادة تقوير الحكم وضم حكم آخر
اليه والتقرير ضد الرفع الا يرى ان شرط الايمان في الرتبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعاق
في الكفارة والحق النفي بالجلالة لا يخرج الجمل من ان يكون واجبا فيكون ضم التغريب ضم حكم الى حكم ذلك
ليس بنسخ واجبة من جعل الزيادة نسخا معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم آخر وهو موجود في الآية
فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بالآية
بما نطلق عليه اسم الرتبة والقييد معنى آخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان القييد
اثبات القيد والاطلاق دفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العدة بآية ان القيد لا غير فكانت
الزيادة نسخا معنى وقوله حتى آتينا الزيادة الى آخره نتيجة هذا الخلاف اي ولاجل ذلك انى علمونا
زيادة النفي حدا في زنا البكر وهو تغريب عام على الجمل البات بقوله تعالى الزانية والزاني الابه
خبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وعند الشافعي يجوز زيادة
النفي على الجمل لانه بيان وزيادة صفة الايمان في رتبة كفارة العين والظهار بالقياس على كفارة القتل
كما قال الشافعي لان الزيادة نسخ وبالقيا لا يجوز نسخ وجه قياس الشافعي ان الايمان شرط في كفارة
القتل بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الا انه فيسقط سائر الكفارات لانها جسد واحد ولكننا نقول
لا يصح هذا القياس لاستلزامه الزيادة على النص لان الرتبة في قوله تعالى فخر برتبة في كفارة الظهار

بابتداء حكم ص

واليعين مطلقة وبالقاس لا يجوز نسخ الإطلاق **فصل** في افعال النبي عليه السلام قول افعال النبي
الى اخيه اعلم ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع لا عن قصد مثل ما حصل حاله النوم
والاغناء والسهو لا يصح للاقتداء ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون ذلة ومعنى اسم لفعل حرام غير مقصود
في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها ولكن وجد القصد الى أصل
الفعل لكن زال عن الطريق فانه وجد القصد الى الشيء لا الى النوع بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود
بعينه للفاعل وان كان الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي
وان لم يعصوا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعة لم يعصوا عن الصغائر وذكر في عصية الانبياء
وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل
الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون بها لجلال قدرهم ومكانتهم من الله تعالى والزلة
لا تخلو عن بيان اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبر اعرابي عن موسى حين ذكر القبطي قتله قال هذا من عمل
الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فاضافه اليه تسبيحا ومن الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه واذا
كان البيان محروبا بالزلة لا محالة علم انها لا تصح للاقتداء فلم يكن ما نحن بصدده فلهذا قال سوى الزلة
وقد يكون بياننا للمجلد الكتاب وهو تابع للبين في اي صفة كان المبين وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب
الصفي والتجود واباحة الزبادة على الاربع في النكاح واباحة صفى المغنم وخمس الخمس وهو ما لا يصح
للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام فالحكم هو على ان
يقتدى به في اتقائه على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب
الشافعي انه عليه السلام محض به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم يعلم صفة فان كان
ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكر ابو اليسر وان كان من جملة
القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يقوم دليل بين الوحي ويثبت الشبهة وهو مذنب
عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزم من ان
فيه ويكون واجبة في حقه وفي حقا وقال الكرخي يفيد الاباحة في حقه لا الوجوب والندب لا بدليل
ثم لا يكون لنا اتباعه في الا بدليل ايضا وقال الجصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به
كما هو مذهب الجمهور لا يعقد في الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار

القاضي ابي زيد وهو الامم وخيرا الاسلام والمصنف تمسك الواقفة بان فعله محتمل وجوها من النذب
والوجوب والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لان متابعة الغير انما في فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن
المتابعة قبل معرفة صفة الاحتمال الاباحة في حقه لان حقا قال شمس الامم وهذا الكلام عند التامل باطل
لان هذا القائل ان كان منع الامم من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويكلمهم على ذلك فقد اثبت صفة
الخطية في الاتباع وان كان لا تمنعهم ولا يلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف
لا يتحقق واجبة من قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله وابتغوا اليه
وقوله قل ان كنتم تحبون الله الاله فان هذه النصوص بوجوب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل
واجبة الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها دون غيرها لا بدليل ولما ثبتت الاباحة
في حقه لم يجز متابعته في الا بدليل لاحتمال اختصاصه به وجه القول المختار ان الاتباع هو المصلح حتى
الرسول لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التماسي في افعاله
الا يرى انه نص على تخصيصه فيما كان محض صوابه بقوله خالصة لك وهو النكاح بغير مهر ثم الشيع قسم
افعاله القصدية على اربعة اقسام متبعا لفرد الاسلام وشمس الامم وشمس القاضي ابو زيد وسائر
الاصوليين الى ثلثة اقسام واجب ومحجب ومباح واراد بالواجب الفرض هو اقرب الى الصواب لان
الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا تصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل كلها قطعية
في حقه ويمكن ان يحكم على ان المراد بتقسيم افعاله بالنسبة اليها وحسنه فحق فيها الواجب الاصطلاحي
قوله والوحي نوعان الى اخيه اعلم انه لو لا جعل بعض الناس الطعن بالباطل لكان ادنى من الكلف
عن هذا التقسيم لانه علمه السلام هو المنفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي التقسيم نوع
احاطة وفيه ايضا نسبة الخطا في بعض الصور اليه علمه السلام وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه لكن طعن
الجاهل بان قال كيف ساع له الاجتهاد مع توصله الى ماوجب علم اليقين وهو الوحي حمل هذا التقسيم
دفعاً لشبهتهم فقال الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر علمه انقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع
في سمعه بعد علمه اي وقع في سمع النبي عليه السلام وهو المراد بقوله تعالى قل نزل به روح القدس من ربك
بالحق والماضي ما ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عليه السلام بقوله ان روح
القدس نزل في دوعي اي وقع في قلبي ان نفسا لم تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجعلوا له

به م

والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراده بنور من عنده كما قال تعالى لحكم من الناس بما اراكم الله وآما الوحي الباطن فاني انا بالاجتهاد وقام له في الاحكام المنصوصه جعل الاجتهاد منه علمه لم وحي ابطنا باعتبار المال فان يقدر عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء قوله فاني بعضهم الى اخره اختلف في جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام في كونه متعبدا به فيما لم يوح اليه من الاحكام فاني بعضهم ومم الاشربة واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظه عليه السلام في احكام الشريعة وقال بعضهم ومم عامة الاصوليين كان له العمل في احكام الشريعة بالرأي وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو من مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بتطاول الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الاشارة كان ذلك دالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم قيل مدة الانظار مقدرة ببلائه ايام قبل الموت خوفا من الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كأنظار الولي المقرب في النكاح يغترب الحاطب المكفوف وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز بالرأي في الحروب وامور الدنيا اخرج الفریق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الا ما يوحى له لا ينطق الا عن الوحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا ويكون داخلا تحت النفي والان المصير الى الرأي الذي هو محتمل للخطأ للضرورة ولا ضرورة في حقه اذا الوحي ثابت في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغالنا به مع وجود النص اجمعت العامة تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عما لا ولي الا بصارو النبي عليه السلام اعظمهم بصيرة واصفاهم سيرة فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب وحديث التثنية فانه عليه السلام اعتبره جيز الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال والنبي عليه السلام اكمل الناس في ذلك فلا وجه لمنعه عن ذلك بل انه نوع جود ذلك لا يلحق بجلود رجته مع اطلاق غيره وجه القول المختار انه عليه السلام مكرم بالوحي وغالب لحواله انه لا يخلو عن الوحي والرأي ضروري فوجب تقديم النص بالتطاول الوحي لاحتمال اصابته النص كما وجب على المتبهم طلب الماء في موضع يرحى وجوده كما وجب طلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين فاذا خاف فوت الحادثة فلا حكم فيحذف شق طمعه عن الوحي معكم بالرأي واما متمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق الا به فاسد فانه نزل في شأن القائل رد المازع الكفار انه افتراه

بنور م

ان يتعبد لله تعالى بغيره بشيئ من قبلنا من الانبياء او بامرهم بانباهم كما يجوز

من عنده فلا يتعلق له بموضع النزاع وقيل المراد بالهوى هو النفس الامارة بالسوء والجملة عمل بالعقل لا الهوى النفس ولئن سلمنا عمومها فلا نسلم ان اجتهاده مع التقدير على ليس موحي بل هو وحي باطن لان تقديره يدل على حقيقة كما اذا ثبت بانبتاد الوحي قوله الا انه عليه السلام معصوم الى آخره هذا جواب عما قال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلة دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفة فقال ليس كذلك لانه عليه السلام معصوم عن القدر على الخطأ ان اجتهاده لا يحتمل الخطأ عند اكثر العلماء لانه واجب الاتباع فلو جاز الخطأ لكانا مأمورين باتباع الخطأ وهذا لا يجوز وان احتمل الخطأ كما هو مذموم اكثر اصحابنا بدليل قوله تعالى عفى الله عنك الاله فانه يدل على انه خطأ وبدليل نزول العتاب في اسارى بدر فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا فاذا اقره تعالى على اجتهاده دل انه هو الصواب فوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفة حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره حيث يجوز مخالفة المجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه قوله وهذا كالاهاام اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي لا من غيره نظير الاهاام هو القدق في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه عليه السلام حتى لم يجز مخالفة حجة لليقين بانه من عند الله بخلاف الهام غيره فانه ليس بحجة قوله وشرع من قبلنا الى اخره اعلم انه يجوز ان يتعبد بالهوى عن ذلك لان مصالح العباد قد تنفق وقد يختلف فيجوز ان يختلف الشرع وتنطق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشيئ احد من الانبياء قبل البعث فاني بعضهم ذلك واثبت بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشيئ نوح وقيل بشيئ ابراهيم وقيل بشيئ موسى وقيل بشيئ عيسى وقيل بآلئ شريعة وتوقف الغدالي وعبد الجبار فيه وحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والمالي له علمه لم واثبت هل كانوا متعبدين بشيئ من تقدم بعد البعث وبشيئ الكتاب فذهب اكثر اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين كان متعبدا بشيئ من قبلنا وان كل شريعة ثبت لنبى فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا لم ينسخ شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبي وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشيئ من قبلنا وان شريعة كل نبى ينهي بوفاته او ينفق بنبى اخر الاما لا يحتمل

الى الله

التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الاقام الدليل على بقائه وقال بعضهم بلزمننا العمل بما نقل من
شرايع من قبلنا فاما لم ثبت انتساخه عما ان ذلك شرعية لبيننا ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما ادهم من الكتاب ومن ما ثبت ببيان القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا من الشرح
ابو منصور والقاضي ابو زيد وشيخنا الامام وخزنا الاسلام وعامة المتأخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى
انه كان شرعية من قبلنا او ببيان الرسول بلزمننا العمل به عما انه شرعية بديننا ما لم يظهر ناسخه فاما ما لم
ينقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرروا الكتب فلا يعتبر نقلهم ولا قول
من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعة وذلك لا يكون حجة لما دللنا واجه
من قال باختصاص كل شرعية بغيرها بقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فلا يقضى ان يكون لكل نبي
شرعة مختصة وبأن بعث الرسل ليس الا لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شرعة رسول
منهم بعث رسول آخر ولم يات الثاني بشيء مستأنف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثاني حاجة
فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لم يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل واجه الفرق الثالث
بانه علمه السلام كان اصلا في الشرايع بدليل ان اخذ الميثاق في قوله عز وجل واذا اخذ الله ميثاق النبيين
لما اتيكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من اثبات الدلائل على انهم بمنزلة من بعث
آخرا في وجوب اتباعه وهذا ظهر شرف ديننا عليه السلام بانه لا نبي بعده فكان الكل من تقدم او تاخر
في حكم المتبع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد
من امته من تقدم وهذا نقص في رتبته ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة الا يرى ان النبي عليه السلام لما
راى حقيقة التوراة في يد عمر رضي الله عنه قال اتمموا كون انتم كما تمموا اليهود والنصارى والله
لو كان موسى حيا لما دسعه الا اتباعي والان الرسول سفير بين الله وبين عباده ليبين لهم مصالح ديارهم
فلو لمنا شرعية من قبلنا لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينه وبين امته لا رسول الله وهذا
فاسد ولا حجة لهم في قوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ناسخ الاولى في الجملة لا يدل على انتساخها
بالكلية فابقي منها غير منسوخ بصر شرعية المتأخر والدليل على ان المذهب ما ذكرنا انه اجمع محمد في جواز
القصة بطريق المهايية بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واجه ابو يوسف في جريان القصة
بين الذكر والمشي بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فمن تقدم قوله وتقليد

القول في
الشرع
الذي
لا يرد

الصحابي الى آخره التقليد عبارة عن اتباع الغير بما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير تأمل في
الدليل كانه جعل قوله قلادة في قوله غنقه ثم لا خلاف ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مضتيا
ليس حجة على صحابي آخر اما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم فقال ابو دعي والرازي وجماعة
من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب ترك لمذهب القياس وهو مختار في الاسلام والمتأخرين والمصنف
وهو مذهب مالك وحنبلي في احدى الروايتين عنه والشافعي في قوله القدم وقال الكرخي وجماعة من اصحابنا
لا يجب تقليد الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا يتقيد
احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده وان كان
لا يوجب حجة القائلون بعدم الجواز بانه قد ظهر فهم الفتوى بالراي واحتمال الخطا وان كان لا يوجب حجة في
اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطا كسائر المجتهدين الا يرى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويصح
الواحد منهم من فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى قولهم ولولم يكن محتملا للخطا لما جاز لهم ذلك
وقد قال ابن مسعود ان اخطأت فني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطا لم يجوز المجتهد آخر
تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم ثم الشافعي لم يفرق بين ما لا يدرك بالقياس وبين غيره لانه يجوز ان
انما افتى فيما لا يدرك بالقياس لحيطة به لئلا يكون في ذلك مع جواز ان لا يكون له علم غير كالا جتهاد لما احتمل
ان لا يكون حجة على مجتهد آخر ووفق ابو الحسن ومن تابعه بينهما تقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس بقول
لتعين جهة السماع اذ لا تظن بهم المجازفة والكذب لان الدين يتقيد بآية وآية القائلون بوجوب التقليد
بالنقص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح
الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى
بايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح بالكتاب والسنة لا بالاتباع الصحابة وذكر
انما يكون في قول لم يظهر من بعضهم خلافا فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه
ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على
وجوب تقليدهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف كذا في الميزان وبالعقول وهو من وجهين احدهما ان احتمال السماع
في قول الصحابي باتباع الظاهر والغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند الضرورة ويشاور
القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجدوا شغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن

دليل لا يكون

الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل كان
 مقدما على الراي فكان تقدم قوله من هذا الوجه كقدّم خبر الواحد على القياس في آلتاني ان قوله ان كان
 صادرا عن الراي فوايه اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال
 التي نزلت فيها النصوص والمحال التي سغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاد
 وضبط معانيها ليس ذلك غيرهم فهذه المعاني ترجح رايهم على راي غيرهم فوجب تقليدهم وبما ذكرنا خرج
 الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على غلط واحد فان
 خبر الواحد مع احتمال تقدمه على القياس وكذا اذا تناقض القياسان ولا يصح ما نفع ترجحه وجب الاخذ بالراجح
 فكذا نقول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب قوله وقد اتفق عمل اصحابنا اراد باصحابنا ابا حنيفة وابا يونس
 ومحمدا ومن تابعهم فانهم قالوا بالتقليد فما لا يدرك بالقياس مثل المقدار كقد يراد قل الحين مثله ايام
 واخذوا بقول عمر بن علي وابن مسعود وعثمان بن ابي العاص رضي الله عنهم وكفنا دسدا ما باع باقل
 ما باع قبل نقد النخس مع ان القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي لان الملك قد يتم بالقبض المشتري يجوز بيعه
 من البائع كما بيع من غيره عملا بقول عائشة رضي الله عنها وهو ما روت ام يونس امرأة جاءت الى عائشة وقالت
 اتيت من زيد بن ارقم خادما ثمانمائة درهم الى العطار فاحتاج الى ثمنه فاشترى به منه قبل محل الاجل
 بعثته فقالت عائشة رضي الله عنها بشما شريت واشتريت ابلغني زيد بن ارقم ان الله تعالى بطل جهاده وحجه
 مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يثبت فاناها في يد معتد راقتل قوله تعالى فمن جاءه موعظه من ربه
 فانه في فله ما سلف فتركنا القياس به فان القياس لما كان مخالفا لفظها تعين جهة السماع بدليل انها
 جعلت جزءا من شرع هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزية الجواب لا تعرف بالراي وكذا اعتدازوا
 دليل على ذلك ايضا فان بعضهم خالف بعضا في المجتهدات وما كان معتذرا لصاحبه واختلف علمهم في غير
 ابي احنوف عمل اصحابنا فما يدرك بالقياس في تقليد الصحابة يعني لم يستقدم منهم في هذه المسئلة ولم يست
 عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد اعلم قدر راس المال اى تسمية مقدار ليس بشرط في السلم
 فيما اذا كان راس المال مشارا لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالسمية يصح بالاجماع وكذا
 بالاشارة فعلا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافة وابو حنيفة شرط الاعلام لجواز السلم فيما ذكرنا
 وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشتري كالعقار والصباغ انه يفتقر

في قوله لا يفتقر
 الى دليل

لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق
 الغالب والحرق والغالب واللعنة العامة فلا ضمان فيه بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه
 فانه كان ضمن الحياض صيانة لافعال الناس وخالف ابو حنيفة المروكي عن علي فقال انه امين فلا ضمان
 شئنا كاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمن شرط لاثالث لهما وضمن الجبر
 بحسب التقدي وضمن الشرط بحسب العقد ولم يوصد عقد موجب للضمان ولم يوجد التقدي ايضا لان قطع يد
 المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناة بقيت العين احانه في يده كالوديعة فلا ضمان بالهلاك وهذا
 معنى قول الشيخ كما في اعلام راس المال والاجماع المشترك قوله وهذا الاختلاف اى الاختلاف المذكور في
 تقليد الصحابي هذا بيان محل النزاع ذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في طائفة
 لم يحتل الاشهاد فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع بها البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر
 عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في
 حادثة من جهة الاشهاد الاحتمال ولا يحتل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى نعم العامة واشتهر منها فيما
 بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع بحسب العمل به واما اذا اختلفوا في شئ فالحق لا يرد واقاؤهم
 حتى لا يجوز لاحد ان يقول قولنا رجا عن قائلهم وقيل صورة المسئلة ما اذا ورد قول عن صحابي فما يدرك
 بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكارا لو كان وردوه فما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين
 اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافة ولو نقل من غيره انكار كان ذلك احتلا منهم
 في ذلك الحكم بالراي وذلك بوجه الترجيح او العمل بهما شاء عند تعذر الترجيح وعدم احداث قول آخر
 لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال قد اجمعوا على احصاء الاقوال فما قالوا ضرورة تعذر اجماعهم على
 الخطا وخروج الحق عن اقوالهم فيكون مردودا ولا يسقط بعض الاقوال ولا يطلب فيها تاريخ العمل للاخر
 ناسخا للمقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحجوا بالسماع من النبي تعين وجه الاجتهاد فحل محل الاجماع الفتاوى
 والاشيخ في القياس بل بحسب الترجيح ان امكن ولا يعمل المجتهد بايها شاء بشهادة قلبه قوله واما الثاني
 الى آخره اجمعوا ان التابع اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراهم في الراي كان مثل سائر التابعين
 لا يصح تقليده وان كان عن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنفخ والشعبي في شرح
 وسروق وعلمة فعن ابي حنيفة روايتان احدهما انه قال لا اقلدكم رجال ونحن رجال وهو الظاهر من الحديث

بعضهم

والله وهو رواية النوادر انه لما اجمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فاقولهم لانه لما اجمهم
 في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقطع ان عليا حاكم الى شرح في دره
 قال هي درعي عرفتها هذا اليهودي فقال شرح لليهودي ما تقول قال درعي في يدي قطب
 شاهدين من علي فدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شرح اما شهادة هؤلاء
 فقد اجزتها لك واما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان من راي على شهادة الابن عليه السلام الدرع
 الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين مشي معي الى قاضي فقصي عليه فرضي به صدقت والله انها
 لدرعك ثم اسلم اليهودي فقال على هذا الدرع وهذا الفرس لك وكان معه حتى قتل يوم صفين وكان
 اسن بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسلمة فقال سلوا عنها مولانا الحسن المحسن البصري لانه كان ولدا
 جارية ام سلمة زوجة النبي عليه السلام وخالف مسروق ابن عباس في النذر بنح الولد فاوجب مسروق
 فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس مائة من الابل فرج الى قول مسروق وشيخ والحسن ومسروق من
 التابعين وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الراي ببركة
 حجة النبي ومشايدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي فان راجعهم في الفتوى واجمعهم فيها
 ذكروا من الاحتمال لان غامة ذلك ان الصحابة سلوا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي في عملها وجوب
 التقليد وحوال مفقود في حقهم اصلا فلا يجوز تعليلهم كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد وذكر شمس
 الامة للخلاف ان قول التابعي ليس حجة عما وجه يترك به القياس فقد روي عن ابي حنيفة انه كان يفتي
 بخلاف رايهم وانما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حجة لائمه اجماعهم مع خلافة فعندنا يعتد
 به وعند الشافعي لا يعتد به وكان شمس الامة لم يعتبر رواية النوادر وخرى الاسلام اعتبرها واثبت
 الخلاف وتابعه المصنف في ذلك وجعل رواية النوادر هو الاصح ووجهه ان التابعي لما راجع الصحابة
 في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل راي الصحابة فاجوز تقليد كذا في الصحابة
باب اجماع الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع على
 المسير اي عزم والاتفاق ايضا يقال اجمعا كذا اي اتفقوا في الشريعة اتفاق كل عصر من اهل
 العدالة والاجتهاد عاصم وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فيه
 اصلا فاما من اعتبرها لا يحتاج فيه الى الراي بشرط اجتماع الكل فالاجماع عند هؤلاء الاتفاق في عصر

الاجماع هو اتفاق كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد عاصم وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم فيه اصلا فاما من اعتبرها لا يحتاج فيه الى الراي بشرط اجتماع الكل فالاجماع عند هؤلاء الاتفاق في عصر

على امر من جميع من هو اهله من هذه الامة ثم الاجماع حجة قطعية عند عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة
 والخوارج واكثر الروافض ليس بحجة احتجوا بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء كثرتهم
 وتباعد ديانهم الا يرى ان اهل الشام لا يعرفون اهل العلم بالشرق والمغرب فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم
 في الاحداث فعمل ان معرفة اقاويلهم متعذر وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة
 يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم في الاخبار يوجد سبب ايضا يدعو الى
 اجماعهم باعتماد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجتدين فلما اذا كانوا كذلك
 فلا تمسك العامة بالكتاب السنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا
 الصادقين الله تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق في الصادق في كل الامور اذا
 لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض
 الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير متيقن في هذه الامة مسلمة لا افعال
 والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعتها اما مجموع الامة او بعضهم او بعضهم
 والماني باطل لان المكلف بالكون معهم مستلزم القناعة عليه ولا يثبت القدرة الا بحجة اعيانهم قد
 نعلم بالضرورة اننا لا نعرف واحدا لا قطع فممن الصادق فنثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم
 مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة كذا في الميزان واما السنة فمروي عن النبي عليه السلام
 انه قال لا يجمع امتي على الضلالة وقال عليه السلام لم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة ولم يخطئوا في
 عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وغيرها من الاحاديث التي كانت ظاهرها مشيئة
 من الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسك بها في اثبات الاجماع واما المعقول فمذكور في الميزان اثبت
 بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشرعته دائمة الى يوم القيامة فمقتضى وقعت حوادث
 لم يوجد في الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم حوجبا للعلم وخرج الحق عن اتواهم فقد
 انتطقت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون شريعته كلها دائمة مودى الى الخلف في اخبار الشارع وذلك
 محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية ليدوم الشريعة بوجوده ولا يقال ان الاجماع يكون في حق
 العمل كالتقاس وخبر الواحد فلا يوردى الى انتطاع الشريعة لانا نقول انما يعمل بالقياس وخبر الواحد
 اعتبارا راسا به الحق ظاهرا وعلى الجملة لا يخرج الحق عن احوال اهل الاجتهاد في جزم خروج الحق عن احوال

الاجماع

اهل الاجتهاد متى جازم خروج الحق عن اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب
 العمل بما هو باطل وتبين ان ما اتوا به لم يكن شرعة النبي عليه السلام بل يكون عملا خلاف شرعته فيسقط
 شرعته في حق ذلك الحكم ابد لا كذا في الميزان وفيه بحث يعرف بالتأمل قوله ركن الاجماع نوعان اعلم
 انه لا بد للاجماع من ركن وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من يعتقد الاجماع برأيه وشروط وهو ما يكون
 متوقفا عليه بعد صحة صدور من اهله وحكم وهو الاثر الثابت به وسبب وهو المعنى الداعي اليه وهو
 المسمى مستند الاجماع فركنه نوعان عزيمته وهو ما كان اصلا في باب الاجماع ورخصه وهو ما جعل اجماعا
 للضرورة فانما العزيمة فالتكلم بالوجوب لا اتفاق منهم او شروعه في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه
 يكون ذلك موجودا من الخاص العام فما يستوي الكل في الحاجة الى معرفة لعموم البلوى كتحريم الزنا والربوا
 والامهات واسباه ذلك او مشترك في جميع علماء العصور فما لا يحتاج العام الى معرفة لعدم البلوى العام
 كحرمة نكاح المرأة على عمتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع والثمار واسباه ذلك كذا ذكره شمس
 الامم رحمه الله ورخصه وهو ان يكلم او يفعل البعض وانتشده ذلك من اهل عصم ومضى مدة التأمل ولم يظهر
 له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وسمى ذلك اجماعا سكوتيا وذكر صاحب الميزان ان
 الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حاله التيقية بعد مضي مدة التأمل لان
 ترك التكليف حاله التيقية امر معتاد بل مشدوع رخصة فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والاستماع
 من الرد قبل مضي التأمل حلال شرعا فلا يدل على الرضا وقال عيسى بن ابيان من اصحابنا والقاضي الباقلاني
 من الاشعرية والشافعية وداود الظاهري وبعض المعتزلة هذا ليس باجماع ولا حجة لان السكوت محتمل
 في نفسه والمحتمل لا يكون حجة وهذا لانه ان يكون السكوت عن خوف او تفكر الا ترى ان ابن عباس خالف
 عمه في مسألة القول فقبل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال لا بها بتم منه وفي رواية منعني من ذلك
 ورتبه ولنا انه لو شوط لانقاد الاجماع التخصيص من كل واحد لا يدرى الى ان لا يعتقد الاجماع بعدد
 اجماع اهل العصر على قول سماع منهم والمتعذر منع بالنص قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
 بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا ان مثل هذا اجماع في
 المسائل لا اعتقاده فكذلك المسائل الاجتهادية لان الحق في الموضعين واصلا لانه لا محل للسكوت
 في كلا الموضعين لان الباكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوتة كان ذلك تسليميا كان ذلك فسقا

هذا هو الوجه في الاجماع
 وهو ما لا يخفى على من تأمل
 في هذا الباب من كتب الفقه

محمدا

هناية منه

وتركوا الواجب والعدالة مانعة عنه خصوصا بالصحابة فانهم ظهر من صفاتهم الرد على الكبار وقبول
 الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا واما حديث ابن عباس فيغير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان يقدمه
 على كثير من الصحابة ويساله ويخبره وقد اتى ابن عباس باشيء فقبلها عمر واستحسنها مع ان عمر رضي
 الله عنه كان ابن النبي واشدا انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير ما لم اسمع
 وكان يقول رحم الله امرا اهدى الى عيوني ولما نهى عن الخالات في المهر في خطبته قالت امرأة اما سمعت
 قول الله تعالى وايتم احد من قنطارا اقمتمنا عما اعطانا الله تعالى فبكي عمر وقال كل الناس اقمتم من
 عمر حتى النساء في البيوت ولن يحج هذا القول من ابن عباس فتا وبله انه لم يظهر لما علم ان عمر افقه منه فلا
 رايه في مقابلة رايه قوله واهل الاجماع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا ليس فيه بدعة
 ولا فسق ظاهرة الان الحج التي تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه المعاني لان وجوب المتابع
 انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك بنا في وجوب اتباعه وبورث
 التهمة لانه لم يحمى عن اظهار فعل لما يعتقد باطلا لا يحترق عن اظهار قول يعتقد باطلا ايضا
 قال بعض اصحاب الشافعية يعتبر قوله ولا يعتقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره
 بل يتبع فيما يقع به ما يودى اليه اجتهاده فكيف يعتقد الاجماع عليه في حقه لان اجتهاده مخالف اجتهاد
 من سواه والجواب اذ كرنا ان في قوله تهمة البطلان واما صاحب الهوى فان غلوا في هواه حتى كفر لا يعتبر
 قوله كالمجتهد فانهم غلوا في التشبيه وبعض الروافض فانهم غلوا في امر على حتى قالوا غلط جبريل في
 تبليغ الوحي الى محمد عليه السلام وهذا كله كفر لان المعتبر اجماع المسلمين واسم الامة لا يتناوله مطلقا
 وكذا اذا دعا الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه حينئذ يتعصب لذلك تعصبا باطلا لا حجة فيه
 بالسفاهة فصير مهتما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وهذا لم يعتبر خلافا لروافض ايا ناه في خلافتهم
 ولا خلاف الخوارج في خلافه على واما المجتهاد فشرطه حال دون حال في اصول الدين كمثل القرآن
 واعداد الركعات ومقادير الزكوات العوام كالمجتهدين في ذلك الاجماع وقما تختص بالراي فلا عبرة
 لمخالفة العوام ولا من ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمستكلم الذي لا يعرف الا الكلام والمفسر الذي لا يعرف
 له بطريق الاجتهاد والحدث الذي لا يصير له في طرق المعاييس والنجوى الذي لا علم له بالادلة الشرعية
 واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له في اصول الفقه ومن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ

فتى

الشيخ

..الاصول بدر

الفروع منهم من اعتبروا اصولي دون الفروع لكونه اقرب الى المقصود الاجتهاد ومنهم من اعتبروا الفروع
لا الاصول لعلها بتفصيل الاحكام ومنهم من اعتبرها نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك العا
ومنهم من نفاها واليه يشير كلام فخر الاسلام ومن الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون المجتهد من
الصحابه فقال هو اجماع الامامه وبموجب اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع
انما هو حجة لان النبي عليه السلام مدحه واشي علمه في آثار كثيرة ولان الاجماع حجة باعتبار الظاهر المعروف
والنهي عن المنكر ومنه الاقل في ذلك وقال بعضهم وهم الزيدية والمامية من الروافض لا اجماع من عتق
الرسول اي قريبه لقوله عليه السلام اني بآرك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي خضع
التسليم وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل ذلك عن مالك رحمه الله لقوله عليه السلام ان المدينة
تنفي حجتها كما تنفي الكعبة حيث الحريد والحطاط حيث كانت تنفي عنهم واذا اسقى عنهم الخطا وجبت متابعتهم
ضرورة ولان المدينة دار الهجرة وموضع قبر النبي ومهبط الوحى وجمتمع الصحابة وسفرا الاسلام وفيها ظاهري
العلم ومنها صدر فلا حرج ان يخرج الحق عن اقوال اهلها والصحيح عندنا ان اهلهم الاجماع ثبت بصفة
العدالة والاجتهاد لذلك ان الحج التي يدل على حجية الاجماع لا تحصى بزمان ولا مكان ولا يتوهم بل يدل على الشرايط
العدالة والاجتهاد كما ذكرنا قوله وانقراض العصور قال الشافعي انقراض العصور هو موت جميع اهل الاجتهاد
الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد انقراضهم على حكم فيها شروط لانقضاء الاجماع لان الاجماع انما صار
حجة بناء على وصف الاجماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقار الاراد واستقرارها لا يثبت الا بانقراض
العصر لاحتمال الرجوع قبله وبموجب حنبل وابن خورك وعند الجمهور لا انقراض ليس بشروط وبما وج
هذا مبني على ان يثبت به الاجتماع حجة من النصوص الواردة لا يفصل بين الانقراض وعدمه ولان الحق
لا يعد والاجماع كراثة لاهله فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على الانقراض لانه لو توقف لجاز ان
يكون الامة حينئذ تنفت على الخطا وانه غير جائز وما قولهم الاستقار لا يثبت الا بانقراض ^{حقال} لا
الرجوع ففاسد لاننا بينا ان الاجتماع ينعقد بنفس الاتفاق بعد ذلك رجوع الواحد لا يضر مخالفة الدليل
القطعي وكونه شبيها ان الاجتماع انعقد خطأ ولو رجع الكل صار اجماعا اخر وثمرة الخلاف في ظاهره فيما اذا
رجع بعضهم بعد الانقضاء فعندنا لا يصح وعند الشافعي يصح قوله وقيل يشترط للاجماع الاتفاق
الى اخره اخلف القائلون بان اجماع من بعد الصحابة اهل عصره حجة على قولنا فذلك الاختلاف هل

مَنْبِيَّا 4

اللائق عدم اختلاف
الساكنين وصورته اذا
اضاف

مفتاح الكنه

منع انعقاد الاجماع والعصر الذي بعد على اصدالقولين في تلك المسئلة التي فيها اجماع الشافعي وعامة اهل
 اهل الحديث بشرط حتى يمنع انعقاد الاجماع وسقى المسئلة جهادة كالكات واحلف مشاغلنا في ذلك فقلنا
 اكثرهم لا بشرط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرفع الخلاف السابق به عند علمائنا السنة وهو مختار فخلا اسلام
 ومن تابعه والفقهاء من اجماع الشافعي وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اجماعنا فعند ابي حنيفة منع
 من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وذلك ان
 القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لم ينفذ قضاؤه عند محمد مع ان بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند
 لا يجوز وعند علي وجاير يجوز فدل هذا الجواب عما ان عند ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم
 اجمعوا على انه لا يجوز بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاؤه لا ينقض فعلا دليل على ان الخلاف
 الاول مانع من الاجماع المتأخر عنه حيث صح القضاء ولم ينقض والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا لا دل
 هذا الجواب عنه على ان ذلك لا اختلاف السابق منع انعقاد الاجماع المتأخر بل تاويل قوله ان الاجماع
 الذي تقدم خلافه اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع ومنه شبهه عند من جعله اجماعا حتى
 لم يكفوا حاصره ولا يضلوا واذا كان كذلك لا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بخالف للاجماع القطعي بل
 هو مخالف لاجماع مخالف فيه فكان هذا تضارفاً مجتهد فيه يستند في الفصول الستة عشر وفي القضاء
 بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء اجماع انه سوقف على اعضاء قاض اخذ
 ان اعضاء نفذ والابطال وهذا الوجه لا قاييل احتج من جعل عدم الاحلاف السابق شرطا بان الحجة
 اتفاق كل الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله اذ لو بطل
 لم يبق المذهب بموت اصحابها يوضح ان خلافة اعتبر لدليله لا بعينه لان قول غير صاحب السيرة لا يعتبر الا
 بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفاً ولانه يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة
 الى الضلال لانه يتبين بالاجماع ان قوله خطأ وذلك لا يجوز واجتج من لم يجعل الاختلاف مانعا بان الدلائل
 التي عرف بها كون الاجماع حجة لا تفصل بين اجماع سبقه خلاف ام لا ولا منهم كل الامة في هذا الوقت وطعن
 دليل الخصم باق سلم لكنه لم يبق حجة بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كيف نزل بخلاف القياس في نسخ ذلك
 القياس ولا يلزم التضييل ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا اظهر انقطع مقتصر على الراي كالجماع
 اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا ذلك على رسول الله ورر قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال

五

وكصلاة اهل تباء بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله والشرط اجتماع الكل قال بعض الناس
مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في رواية عنه وبعض المعتزلة لا يشترط في انعقاد الاجتماع اتفاق
الجميع بل ينقصد بالتوافق لاكثر من مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ حد التواتر مع خلافه
عن انعقاد الاجتماع والافلا عن الجرجاني والرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد المخالف
فما ذهب اليه كان خلافا معتد به بخلاف اني بكر رضي الله عنه في قتال ما نفي الزكوة وان لم يسوغوا له الاجتهاد
لا معتد بخلافه بخلاف اني موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار رسم الامم وقيل يكون قول
الكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو محتمل لبعض المتأخرين اجمع من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار وبان الامة في خلافة اني بكر
اعتمدوا على الاجتماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عباد وعلی وسمان ولم يعتدوا بخلافهم ولنا ان
اجتماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان
يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد مخطئ ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه ولان الاجتماع عرض
حجة بالدلائل السمعية من غير ان يعقل باجماعهم دليل اصابه الحق بمعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا
لو كان في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد وانفقوا على حكم ثبت الاجتماع ولذا كان كذلك لا يصح ابطال
حكم الافراد لان ما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص والنص يتناول كل اهل الاجتماع
لان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا يجمع ائمة على الضلالة سناد الكل وقد اختلف اصحاب الرسول في
الاجتماع وربما كان المخالف واحدا كخالفه ابن عباس في العول وربما قل عددهم كخلاف ابن عمر في
الكثر الصحابة في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا يخذون الكل اختلافا لا اجماعا وانما معنى قوله عليه
السلام عليكم بالسواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل وحج الحمل عليه توفيقا من الدلائل
السمعية او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة اكثر ولكن فيما اذا وجد الاجتماع من جميع اهل علم
البعض شبهة لان رجوعهم ليس بصحيح بعد انعقاد الاجتماع وهذا هو الجواب من قوله عليه السلام من شذ
شذ في النار لان الساذ من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير ونذا اذا توحش بعد ما كان اهليا
واخا امامة اني بكر رضي الله عنه فلم يكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسمان بالاجماع بل بالبيعة من الامم
وهي كافيها لان انعقاد الامامة ثم المراجع هو الذي اتفق عليه العامة يُقدَّر الاجتماع على امامية قوله

وحكمه في الاصل الى اخره اعلم ان الاجتماع حجة مقطوعة بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله
حجة مثل النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج والكثر الروافض وقد بينا الدلائل من الجانبين في اول الباب
قوله في الاصل اي اصل الاجتماع من غير نظر الى العوائض يعني الاجتماع ثبت الحكم قطعا كالكتاب والسنة
بالنظر الى اصله وان لم يثبت اليقين في بعض المواضع بسبب العارض كالا له المأولة وخبر الواحد وقد يقول
حكمنا شرعيا اي مرادنا سوا ما كان من الاصول كنعى الشريك او من الفروع كوجوب الصلاة اذ لو كان مرادنا
دينا وبالكثيرين الجيش والعمارة فقد اختلفوا فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم لا يكون حجة قوله
والداعي الى اخره الداعي السبب الذي يدعوهم الى الاجتماع قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون
من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة الامهات والبنات بقوله تعالى حمت عليكم امهاتكم الاله وعلى عدم
جواز بيع الطعام قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب وعلاجريان الربا في الارز وسببه القياس
وعلى امامة اني بكر رضي الله عنه وسببه الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلاة وقال ابن جرير
والقاشاني من المعتزلة والشيعة واصحاب الطواهر لا ينقصد الاجتماع الا بدليل قطعي ولكن المذكور
في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجتماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده من القياس ^{للمصلحة}
لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فان الاجتماع لا يكون الا با اتفاق اهل العصر لا عصر الاووية
من نفاة القياس قد منع من انعقاده ولكننا نقول وقوعه عن خبر الواحد والقياس لا سحيلة العقل
والنصوص التي موجب حجيتها لا تفصل بين كون سنده قطعي او ظاهري وقال بعض مشايخنا لا ينقصد الا
بالقياس او خبر الواحد اذ عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجتماع لثبوت الحكم بها وقال
بعضهم ينقصد الاجتماع لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان خلق الله تعالى فهم علماء ضروريا ويؤلفهم لا اختيار
الصواب لان الدلائل لا تفصل ولانه لو لم ينقصد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحق ولم يبق للاجماع فائدة
وقد وقع الاجتماع لا عن دليل كبيع التعاطي واجرة الحمام ولكننا نقول ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون
اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا يقول الا من وحى ظاهره وخفاؤه عن استنباط من النصوص فالامة لا
ان لا تقولوا الا عن دليل ولان الاجتماع لا يتصور الا من العدل فلا يصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله
جزا فابل بناء على حديث او معنى من النصوص او مؤثر في الحكم وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فيه فائدة
باطل لان فيه فوائد وهي سقوط الحق عن كل الدليل وكيفية دلالة الله على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد

الاجماع الجاهل قبله بالافاق وما ذكره من مع التقاطع واجرة الحمام فالاجماع فيها واقع عن دليل الا
 انه لم ينقل اليها استغناء بالاجماع عنه قوله واذا انقل اليها الى اخر الاجماع احد الادلة القاطعة
 كالمسنة وكما ثبت السنة في حقنا بدليل قطعي وبدليل ظني فكذا الاجماع فاذا انقل اليها اجماع الصحابة
 باجماع كل عصر على نقله كان كقول الحديث المتواتر فكيف جاحده عند جعل انكار الاجماع كقول
 وذلك مثل اجماعهم على خلافه ان يكرهوا اجماعهم على قتال من نفى الزكاة واذا انقل اليها بالافراد
 اي ينقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا كقول السنة بالاحاد في
 العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روى عن عبيدة السلماني انه
 ما اجتمع اصحاب رسول الله على شيء كاجتماعهم على محاذية المربع قبل الظهور وعلى الاسفار
 بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وعن الغزالي انه لا جوب
 العمل لان الاجماع قطعي ونقل الواحد ليس يقطعي فكيف ثبت به قاطع والجواب انما لا يثبت نقله
 اجماعا قاطعا بل ثبت به اجماعا ظاهريا موجبا للعمل وثبوت نقل الواحد غير محتج بخبر الواحد
 ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع ولم يوجد من شاذ دليل قاطع يدل
 على وجوب العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول
 الشريعة لانه لا مدخل للرأي في نصب الشريعة ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا
 بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كخبر الذي تخللت واسطة
 بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم تخلل بينه وبين ناقله
 واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة القطعي به اكثر من احتمال
 مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخللت واسطة او ساءط
 لعدم القابل بالفصل قوله ثم هو اي الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا فانه مثل
 الامية والخبر المتواتر في كونه جاحدا لانه اجماع لا خلاف فيه فيهم عثر الرسول واهل المدينة
 ثم الذي نص البعض وسكت الباقي لان السكوت في الدلالة دون النص ولهذا هذا ليس باجماع
 عند الشافعي وابن ابي نعيم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور
 من الحديث الحديث ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وانه بمنزلة خبر الواحد فيوجب العمل دون العلم

والآلة اذا اختلفوا على احوال كان اجماعا منهم على ان ماعداها باطل خلافا لبعض الناس فان عندهم
 يجوز اختراع قول آخر لان السكوت عن قول لا يدل على نفي قول آخر ولكننا نقول انهم اذا اختلفوا على
 احوال فالحق لا يعدوا قائلين لانهم اجمعوا على حصر القول في الحادثة اذ لا يجوز ان ينظروا في الجمل ويترك
 هذه الصحابة خاصة لما لهم من الفضل والسابقة واما الاجماع المركب فاجماع ولكن الظن الحكم بصحيفة
 بفساد اصل المأخذين كان نقاض الطهارة عند وجود التقى ومن المرأة لكن بالقي عندنا وبالمس عند
 فلو قدر عدم كونها ناقضين لم يبق الاجماع لان الحكم ينتهي بانتهاء سببه ولهذا سقط منهم ذوى القرى
 لا تقطع علمته وهي النصرة وسقطت المؤلفة قلوبهم والاشيخ بعد رسول الله واما عدم القائل
 بالفصل فانه نزعان احدهما ان يكون منشأ الخلاف واحدا وذلك بان ثبت لاصل المختلف فيه ثبت
 الحكم في الفروع بنتيجة الاجماع كما يقال القدر من الجنس علة فلا يجوز بيع قفيز حصص بقفيز من منه
 وممن من الحد يد بمنزلة منه والصغر علة لولادة الانكاح فملك الاب تزويج الثيب الصغيرة لعدم
 بالفصل وهذا صحيح ايضا في الاجماع المنعقدة في القوة والضعف منه ان ثبت فرع من اصل المختلف فيه
 وتمسك بالاجماع في اثبات حكم فرع الخصم من اصله كما يقال لا يجوز بيع قفيز حصص بقفيز من منه لقوله
 السلام ولا الصاع بالصاعين فجوز بيع الحفنة بالحفنتين اجماعا لعدم القائل بالفصل وهذا دون الاول
 في القوة لان بوث الحكم في الفرع وان دل على صحة الاصل لكن لا يدل على فساد اصل الخصم اذ لم يتعد الا
 لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل متعددة ولا يقال هذا المجموع مما لم ينقل به احد فلو ثبت يلزم اجماع
 على الخطا لانا نقول جاز ان يكون المخطئ في احدي المسلمين مصيبا في الاخرى فاستحال اجماعهم على
 الخطا والفرع الثاني ان لا يكون المنشأ واحدا كما يقال التقى والمن ناقض بالاجماع ولكن التقى ليس ناقض
 بالنص فيكون المن ناقضا لان اصله لم ينقل بشمول لعدم وشي هذا ليس بحجة لما ذكرنا ان الحكم ينتهي
 بانتهاء سببه ولان السلف تمسكوا بالدليل في حكم كل مسألة فلو كان مثل هذا حجة لا ثبتوا الحكم في مسألة
 وتمسكوا بالاجماع في الباقي باب القياس
 اللغة المقدر يقال قس النعل بالنعل اي قدر به ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عظمها به قوله
 وفي الشريعة كذا قدر تفسير الاصل والفرع والحكم وقد اعترض على هذا التعريف بان القياس يحرك
 بين المعدومين وذكر الفرع والاصل في المعدوم فاسد اذ لا اصل اسم لشيء ينتهي عليه غيره وكذا الفرع

القائل

اسم شئ يثبت على غيره والمعدوم ليس بشئ وقيل في الجواب عنه ان منع تفسير المصطلح والفرع بهذا
 كذا قيل وفيه بحث والمقول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابا نه مثل حكم احد
 المذكورين بمثل علمته في الآخر واختار لفظ البرهانية دون البرهانية لان القياس مظهر الحكم لا مثبت له لان
 المثبت هو الله سبحانه وذكر مثل الحكم ومثل العلم احتراماً عن لزوم انتقال الموصوف وذكروا لفظ المذكور
 ليشتمل القياس من الموجودين والمعدومين كقياس عدم العقل بسبب المجنون على عدم العقل بسبب الصغر
 في سقوط الخطاب بالعجز عن النظم قوله وانه حجة اى القياس حجة عقلاً اعلم ان القياس نوعان عقلي
 وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات وقيل في تحديده مورد غائب الى شاهد ليستدل به عليه
 ومبرحه وطريق معرفة العقليات عند اهل القبلة سوى بعض اهل الحديث والاهامية من الروافض
 والحنابلة والمشييه والخوارج الا المحدثات منهم ومولاء انكروا القياس الشرعي ايضا سوى الحنابلة واما
 القياس الشرعي على ما ذكر تفسيره فعند جميع الصعابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمسكيين موجدان
 عقلاً واقع شرعاً وقالت الشيعة والخوارج سوى المحدثات منهم وابراهيم النظام وجماعة من المعتزلة
 وزود التعبدية بمنع عقلاً وقال داود الظاهري وابنه والقاساني انه ليس بمنع عقلاً ولكن الشرع
 لم يرد بالتعبدية بل منع من العمل بالقياس فكان باطلاً متمسكاً بقراءة القياس بايات من الكتاب مثل قوله تعالى
 ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب
 من شئ اى ما تركنا من شئ الا وقد بيناه لكم ما بينكم اليه حاجة فمن جعل القياس حجة لم يجعل الكتاب كافيّاً
 في الابانة وتعلّقوا بالاجابة ايضا مثل حديث واثلة بن الشتر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لم يزل امرؤ يهني
 اسراسل مستقيماً حتى حدث فيه امر او دال السبايا فافتوا براهم فضلووا واصلوا وشل جرت اى هدية
 انه عليه السلام قال يعمل هذه الامنة بزيهه بكتاب الله وبرهته بسنة رسوله وبرهته بالرأى فاذا
 فعلوا ذلك ضلوا وبان الحكم المطلوب بالقياس محض حتى الله تعالى فلا يجوز ان ثابته مثل هذا الدليل الذي
 في اصله شبهه لان من له الحق موصوف بكلال القدرة متعال عن الجزئية اثبات حقه بما فيه شبهه بخلاف اخبار
 الاحاد فان اصلها قول الرسول وموجه قطعاً وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال فتوثر تمكن هو الشبهة
 في انفاء التيقن ويخرج الخبر بها من ان يكون حجة موجبة للعلم كالنص المؤل وبخلاف حقوق العباد فانها
 تثبت بدليل في اصله شبهه بحججهم عن ثبوتها بدليل قطعي وبان مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات

ان التعبدية

ونقله

في الاحكام كاجاب القتل بشاهد من دون حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكاجاب الجلد بالنسبة الى
 الزنا دون النسبة الى الكفر الذي هو اعظم منه وكاجاب القطع عما سارق قليل دون غاصب كثير وعلى الجمع
 بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في اجاب القتل وكالجمع بين القاتل والمظاهر والمفطر عدا في اجاب
 الرقبة واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالرأى لكونه وارداً على خلاف موضع الشرع فان قضية القياس النسبة
 من المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها واخرج من اثبت القياس بالنقل والعقل
 اما النقل قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار امرى بالاعتبار ومورد الشئ الى بطيخ كذا حكى عن ثعلب
 وهو القياس بعينه اذ هو حد الشئ بنظيره وقيل الاعتبار بالتبين قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبدون اى
 تبينون والتبين المضاف اليها هو اعمال الراى في معنى النصوص ليتبين به الحكم نظيره كذا ذكره
 شمس الامه وقيل الاعتبار بمواضع الانتقال والمجاورة مشتق من العبور يقال عبرت النهر اى جاوزته وذلك
 بمقتضى القياس فانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخل تحت الامر فان قيل لم يسلم ان الاعتبار
 هو الانتقال بل هو التعاطف لتبادر الفهم اليه ولصحة نفيه عن القياس الذي لا يتعطف ولترتب في هذا النص
 على قوله فحججهم بآياتهم الا انه وانما يحسن ذلك ان لو كان المراد الاعتناء دون القياس لكانت قوله
 القائل فحججهم بآياتهم فقيسوا الذرة على البدر ولن سلما دلالة على القياس فحججه على القياس في الامور
 العقلية الشرعية او على ما كانت علمته منصوصة قلنا حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاورة كما ذكرنا في الاعتناء
 يقال اعتبر فلان فاعتطف فجعل الاعتناء معقول الاعتبار والشئ لا يكون معقول نفسه واما تبادر الفهم
 الى الاعتناء دون غيره فممنوع واما صحة نفيه عن القياس الذي لم يتعطف فبالنظر الى اخلاصه باعظم المقام
 اذ المقصود الاصل من الاعتبار الاعتناء فاذا اخل به قيل هو غير معتبر واما الركعة ففسله اذ كان المراد
 قياس للذرة على البر وليس كذلك لان المأمور به مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احدهما
 وذلك ليس بركبك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب بما يناسبها وغرها كان حسناً واما قوله فتحملة على
 كذا قلنا الاصل في الكلام اجراؤه على العموم مالم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص هنا ومن النقل
 حديث معاذ فانه عليه السلام قال حين وجهته الى اليمن ثم تقضى باعزاز قال بكتاب الله قال فان لم
 تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في السنة قال اجتهد راي فقال الجرد الذي
 وفق رسول رسول الله بما يرضى به رسول الله فلم شكر عليه في قوله اجتهد راي بل مدحه عن ذلك قوله

اجزاء

واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بالنعوذ بقوله تعالى فاعترفوا يا اولي الابصار ثم نقول ان
 اريد به الاعتبار عام في المثالات وغيرها فيكون دليلا بعبارته ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار
 في المثالات فحسب من انما اضاف دليل على ان القياس حجة بدلالة وبينا انه ان التامل فيما اصاب من قبلنا للمثالا
 باسباب نقلت عنهم لتكلف احتراز عن مثله من الجواز واجب والقياس نظيره بعينه اذ الاشتراك في المعنى
 بوجوب الاشتراك في المعلوم وانما ساءه دليلا معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتأمل في معنى العلم لا بظاهر
 النص وصيغته قوله وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستعانة غيرها اي لاستعانة غير الفاظها بالدلالة
 عليها بالوضع او لاستعانة تلك الالفاظ لغير موضوعاتها سياتي فكذلك القياس لا ينظر لان التامل في حقا
 اللغة ليقف على طريق المجاز ليستعيد اللفظ في غير موضوعه لم يكن اقترافا على اللسان ولا وضعا عند نفسه
 فكذلك التامل في معنى النص لما ثبت حكمه في نظيره لا يكون وضعا عند نفسه فكان البابان واحدا غير ان
 الى احدهما السماع من صاحب الشئ وفي الاخر من العرف كذا ذكره شمس الامنة قوله وبينا انه اي بيان
 التامل في النص لا استخراج الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع بحقق في قوله علمه السلام الخطبة بالخطبة
 الحديث روى هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى القدرين لا بد من اضااف دليل حرف الباء فانه يقتضي فعلا
 ملحق بواسطها بما دخلت فيه وقد ذكرت في المعاديات فيضم فعل بيا سبها فكان معنى رواية الرفع
 بيع الخطبة بالخطبة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهو مختار
 المصنف ببيع الخطبة والخطبة اسم لمكيل قبل مجئ حث قال بالخطبة وقوله مثلا مثل حال ما سبق الى
 شروط فان الطلاق يتعلق بالركوب كما يتعلق بالدخول في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يكون
 المعنى ببيع هذا الوصف وهو التماثل والحد للموجب كما هو والبيع مباح بالاجماع نص في الامر الى الحالة
 التي هي شرط اي اذا اردتم بيع الخطبة بالخطبة فيبيعوا بهذا الشوط ولا يبعد ان يكون الشئ مباحا وحالة
 شرط عند التقديم عليه كالتكاح فانه مباح والمشهد شرط عند الاقدام عليه والمراد بالمثل المذكور
 في هذا الحديث القدر في الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر
 كيلا يكيل وهذا لان المماثلة على الاطلاق غير مراد بالاجماع اذ لا شرط التساوي في جميع الصفات
 والمجبات فعلم ان المراد به المثل المقيد وهو المماثلة في الكيل واراد بالفضل الفضل على القدر لان الفضل
 لا تصور قبل المماثلة والمماثلة تكون في القدر فكون الفضل على القدر ضرورة وآلوا باسم لزيادة هي علم

اظنه في
 اي دعائه

وهي فضل مال لا تقابله عوض في معاوضة مال بمال فثبت باشارة النص ان حكمه وجوب التسوية بينهما
 في القدر ثم المحرمة بناء على فوات حكم النص قوله هذا حكم النص والداعي اليه كذا اي دافعنا حكم النص
 فلا بد لهذا الحكم من سبب دافع اليه مما وثبت بهذا النص واذا تأملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان
 اجاب التسوية بين هذه الاموال مستفي ان يكون امثالا مستساوية كيلا يفضي الى تكليف ما ليس في الوسع ولكن
 يكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى اذ كل محدث موجود بصورته ومعناه فالكيل
 يستوي بينهما في الذات والجنس في المعنى قوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله علمه السلام جيدها
 وريتها سواء وبالاجماع ايضا فانه لو باع قفيزين جيدين بقفيزين رديين درهم على ان يكون الدرهم بماله
 الجودة لا يجوز ولو كانت الجودة مسقومة ينبغي ان يجوز كما في غير مال الربا ولان ما لا يتبع به الا بهلاكه فنفعه
 في ذاته والاشياء الستة المذكورة في الحديث كذلك فكان منفعتهما في ذاتها لا في صفاتها فلم يكن وصفها متفق
 وفي الحقيقة قوله وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا نسلم ان المماثلة ثبتت حقيقة بما ذكرتم فانه قد بقي
 الساعات بين البديلين في الوصف بعد استوائها قدرها وجنسها فاذا لم يثبت المماثلة لانظرنا الفضل كما في العبيد
 والنياب فقال اما لم يثبت ذلك ان لو بقيت قيمة الجودة في هذه الاعمال بل سقطت بالنص قوله وهذا
 حكم النص اي ما ذكرنا حكم النص عرفناه باشارته دون الداعي وجدنا المراد وغيره كاللخن والجنس
 وسائر المكيلات امثالا مستساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم
 النص بالاتفاق فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثالات اي العقوبات فان الله تعالى قال
 هو الذي اخراج الذين كفروا من اهل الكتاب من دارهم اي من جزيرة العرب الى الشام ثم قال الحشر
 فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل قال تعالى ولو اننا كتبنا عليهم ان يقتلوا انفسكم او اخراجوا من دياركم
 فالتخيير بينهما دليل على انه بمنزلة القتل والكفر يصح سببا للاخراج لانه يصلح سببا للقتل فيصح ان
 يكون سببا له لانه بمنزلة وادل الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول يدل على ثانيا بعد الحشر
 الثاني اجلاء عمرائهم من خيبر الى الشام وقيل الحشر الثاني حشرون يوم القيامة لان الحشر يكون بالشام
 قوله ثم دعانا الله تعالى الى الاعتبار والتأمل في معاني النص بقوله فاعترفوا يا اولي الابصار للعلم به
 اي ليعلم بما وضع لنا من المعنى فما للنص فيه معتبرا حوالنا باحوالهم فحترز عن مثل ما فعلوا وتوقيا عن
 مثل ما فعلوا نزل بهم فكذلك هم منا اي في مثلنا هذه في السرعات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشئ

ليعمل به فيما لا يضر فيه واما الجواب عما تسكوا عنوان الكتاب ببيان لكل شئ لان ثبت بالقياس مضاف الى
الكتاب وهذا يجاب عن الآيات الاخرى اذ القياس في الكتاب عما ان المراد بالكتاب في المتن اللوح المحفوظ
كذا ذكره عامة المفسرين واما الجواب عن حديث واثلة كانوا يقيسون في نصب الشواع ما لم يكن في القوة
بما كان فيها واما القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهر ما كان ورد مشرع الى نظام او انهم
قاسوا باعتبار الصورة دون المعنى كما يكون من اصحاب الطرد اليوم وقد تم من حق الله تعالى وحق العباد
ساقط لان جهة القبلة محض حق الله لانه لا اداء ما هو حق الله والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا
العلم بالاراي فيه اما التحقيق معناه الاطلاق والله تعالى موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العلم بالاراي فيه
اما التحقيق معناه الاطلاق اوله لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا بعينه موجود في الاحكام وكذا قد تم
بين الجنب والعلية لا نقوى اذ الوصف هو علمه عندنا موجب للعلم كما ان الاختصاص موجب للعلم وهذا لان الوصف
كالخبر والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط فلا فرق بينهما واما الفرق بين
المتاثلات فلا فترقا في المعاني التي هي مناط الحكم وانتفاء صلاحية فاقومها الخضم جامعا لوجود معارض في
الاصل او الفروع واما الجمع من المصنفات فلا اشتراكها في معنى جامع او اختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة
لحكم خلافة اذ لا مانع عندا خلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلة مختلفة قول والاصول في
معلولة اي قابله للتعليل اختلفا اقولون بالقياس في الاصول اي الكتاب والسنة فقال بعضهم هي معلولة
في الاصل لا اذ اقام الدليل في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يصلح لاضافة
الحكم اليه لا مانع من النص والاجماع في البعض فحينئذ يتبع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع
وقال بعضهم وهو عامه مثبت القياس في معلولة اي اصل فيها التعليل ولكن بوصف قام الدليل على تعيين
من سائر الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو موجب بعض اصحابنا والشافعي وقال بعضهم هي معلولة في
الاصل ولكن لا بد من دلالة في الوصف المؤثر من سائر الاوصاف ولا بد قبل الشروع في التعليل في
الوصف المؤثر من قامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليقه في الحال معلول وهو مذهب القاضي في
وغير الاسلام وشمس الائمة كذا في الميزان والعلية اصطلاح الفقهاء في المعنى الذي يتعلق به حكم النص
في النجوم ثم اخرج اهل المقالة الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بمعنى اللغة ولا يدل النص على
المعنى الشرعي لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل تغيير ذلك وينقل الحكم

فانهم

الذي

الى المعنى الشرعي ثم المعنى الشرعي منزله المجاز من الحقيقة فلا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل لا بد من الاوصاف متعارضة يعني بعض
كل وصف غير ما يستقيم الاحكام والتعليل بجميع الاوصاف بان جعل العلة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد غير
للمفوض عليه فالتعليل به موجب لغيره باب القياس او بان جعل كل واحد اصدلة علة على حد غير ممكن ايضا
لا فضايلة الى الشافعي ولا خلاف في معنى غير ممكن لانه لا يمكن ان يكون له العلة ولا يمكن ان يكون له العلة
اذ لا يمكن ان يثبت بالسكر فكان الوقف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يبرر تخرج بعض الاوصاف في جملة وان
الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها النص والتعليل به لبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل
والخاص ان التعليل لا يجرى الا فيما ثبت عليه بالنص او الاجماع واصح اهل المقالة الثانية بان الشارح لما
جعل القياس محجة ولا يصير محجة الا بان جعل اوصاف النص علة كان جواز التعليل اصلا في كل نص لان التعليل
الدالة على جملة القياس لم يفسد من بعض وصف لما صار التعليل اصلا ولا يمكن لجميع الاوصاف الاستدلال
باب القياس ولا يجوز اصلها للجملة ولعدم جواز التجميع بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة
فيضيق اثبات الحكم بكل وصف الا مانع بان يعارض بعض الاوصاف بعضها او يخالف بعضها او اجماعا
واما الجواب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل وبالحتم لا يثبت المحجة ان نقول بما صار القياس محجة منها
صار التعليل اصلا بكل نص تعليم الحكم لكن يبقى كل وصف احتمال انه غير حرا فلا يترك الاصل بالاحتمال وعن قولهم
التعليل بغير الحكم وترك الحقيقة ان نقول ان التعليل في اثبات الحكم في الفروع لا في غير حكمه في الاصل بان يجرى التعليل
عليه ما كان قبله فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك الحقيقة بل منه تقرر باطل المعنى الذي يحصل من طائفة التعليل اصح
اهل المقالة الثانية بان التعليل لا يثبت اصلا بالادلة الموجبة للقياس كما هو وصار التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع
الاوصاف اصلا في كل نص بطل التعليل بجميع الاوصاف لان التعليل شرع للتوجيه من وجه اخر غير ان اخرج
فانه جواز التعليل بعلة قاصرة والتعليل بجميع الاوصاف سدا باب القياس فلا بد من دليل غير وصف من سائر الاوصاف
للتعليل وذكره في السنة ان الصحابة اختلفوا في الفروع اختلفوا في الوصف الذي هو علة في الشرع فكل واحد من
العلية ما قاله فكان ذلك اتفاق منهم على ان الاوصاف هي اصدلة العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف لانه مخالفة للاجماع
بل هو خلافه فلا بد من دليل غير واصح اهل المقالة الرابعة بان دليل التوجيه شرط عندنا ايضا كما قلتم الا عندنا دليل
التوجيه القاطع عند الشافعي لا خاتمة كالسنيين ان شاء الله لكن يحتاج قبل بيان دليل التوجيه والشروع في التعليل
الى اقامة الدليل على صحة النص الذي يريد تعليقه معلا في الحال وليس يقتصر على مورد بل يتعدى حكمه الى غيره كالحكم
النائب بالحاضر من السبيلين تعليلها منقول السيرة بالاجماع فحينئذ يجرى وصف قام دليل على كونه علة
وهذا معنى قول الشيخ الا انه لا بد من دلالة التوجيه ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على ان الحال شاهد على معلول وذلك
لان الاصل في المفوض لم يكن هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا في النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق
واصله لم يكون هذا الشرع المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك به ولا الزام به على الغير مع هذا الاحتياط لان الظاهر بطلان محجة

الاصول الحكم

كاتبنا

للدفع لا اللازم حتى صار التعليق في قيام الدليل على كونه معلولا لصالح العمل وان لم يصح اللازم لم يعل على غير مثال
الحال فانه صالح جوهرا فاعلم انه لا يلزمه وبيان هذا في الذهب في الفضة فان حكم الربوا ثابت فيها بالضرورة وهو معلول عندنا
بجعله الوزن والحجس انكر ان افعل به هذا التعليق وقال انه ليس بمعلول فلا يصح الاستدلال بان الاصل في الغنوص
التعليق بل لا بد من اقامة الدليل على انه في الحال والدليل عليه ان هذا النص يقتضي حكم التعيين لمعلوله بل لا بد من التعيين
من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب اعماله على كمال الحكمة متعلق بعين واحد لا بد من ان يقتضي اطلاق الدليل على شرط في كل
عقد احدهما عن الدين بالدين وانتهى في النفي على الكافي بالكافي ووجب التعيين في البديل للاخر ههنا لا
شروط المساواة لان للفقدانية على النسبة عرفا فوجب الاحتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربوا بوجوب قوله
علم اعماله الربوا في النسبة وفرد جذا حكم التعيين متعلق باعماله عند ان افعل حتى شرط النفاضة في المجلس في بيع
الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه فيحصل التعيين وقلنا فحينئذ في حنيفة يعينها بشعر نعينه
غير مضمون في المجلس انه بطوان كان حوصولا لا يثبت في التعيين في احد البديلين نفوت المساواة في البديل فليد فليد
انه معلول بالاجماع هو شرطه لانه لا يكون الاصل في الاكبر في بيان ذلك في الفقه كثر في دورهم هذا
باب ففقد في القياس عند اكثر الفقهاء والنظار هو حجة الحكم المنصوص عليه كما ان القياس لا يرتز بالبرهان
بيده متفاضل كان لو صل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع وقيل
هو الحكم في حقه المنصوص عليه وهذا النزاع لا يفتي لان اطلاق الاصل على كل منها لبيان حكم النزاع على الطر او اما النزاع
هو الخارطة عند اكثر الاكابر كالارز في المثال المذكور وعند البعض هو الحكم الثابت فيه بالقياس وهذا هو الذي ينبغي على
الغير وفتقر اليه دون الخارطة وان ثبت هذا فنقول ان كان المراد بالاصالة قوله ان لا يكون الاصل النص المثبت للحكم فعين
لخصوص القدر في مفرد الحكم من بين العامة لا يشترط فيه كونه منصوصا من صيغة عامة فانه غير مانع عن الدليل
والبيان في حكمه عن مع وانه ينفع في السببية والخصيص به عن مذكوره والضمير راجع الى الاصل في شرط ان لا يكون النص
المثبت للحكم مختصا بحكمه بل لا يكون سبب لغيره بل على اختصاصه بذلك الخارطة قوله علم من شرطه كونه
في حقه فانه مختص بحكمه وهو قبول سببه في الفرد فخرج هو حقه بسبب قوله في استشهدوا شهدس فانه
ما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول سببه في الفرد فاذ ثبت بديل في موضع كان مختصا به وان كان
المراد منه محله الحكم فمعن الخصوص للفرد ايضا والبيان في حكمه صفة الخصوص من ينفع في السببية في شرط ان لا يكون
محله الحكم مختصا بحكمه بسبب نص اخر متروك فانه يقبل سببه في فرد وعرف هذا الاخصاص من بقوله في استشهدوا
الايم وعلى هذا الوجه بديل اعتباره بالقبول وجوب المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يستشعر
عن القياس لان في احاق الفرد البطلان انما هو سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في التفضيل لا مطلقا لخصوص
فانه لا يمنع عن القياس والنظر الا في الدليل لخصيصه في الخصوص من غير مذكوره يعني في شرط ان لا يكون محله الحكم مع حكمه خصوص
عن قاعدة عامة كونه وقصد كونه ان النبي علم ان في نافي من اعوان او فاه التمن عن تحدد الاعوان في استيفاء التمن وقال

متنا

معلول

حقيقا

الذام

منفرد

ان يكون

ما به شهدا فقال علم من يشهد في فقال حجة من ثابت انما استشهد بكبار رسول الله فقال علم كيف يشهد في لم تحضرنا فقال
بارس رسول الله انما شهد فيهما تاتينا من خبر السماء فلا تصدق فيهما حتى يثبت من اداه الفن فقال علم من يشهد له حجة
في حقه قال العالم مولانا حافظ الدين ثم انما اخصص بهذا الكرامة من بين الخاضعين فيهم جواز الشهادة للرسول علم
بناء على ان قوله في امان العلم عن زلة العيان والشرع قد جعل الشاسع في بعض الاحكام عن زلة العيان فكان قول
الرسول اولى بذلك قوله وان لا يكون معدولا به اي الشرط الثاني ان لا يكون الاصل في حكمه معدولا به عن القياس و
الضمير يرد اجماع الى الاصل والنبأ للعدول لان العدول لازم وهو الميول عن الطريق فلا يثبت في المحمول عنه اللابا ويكفر
معناه بالباء معن القائل في شوطه لانه لا يكون حكم الاصل في حكم القياس ان ما لا يعنى لا يكون علم خلافا للقياس
لانه اذا كان مخالفا للقياس لا يمكن الحاق الغير به ثم الخارج عن القياس على وجه اوجه احدهما ما اتفق في حقه من
قاعدة عامة ولم يعقل منه معن التخصيص كخصيص حقه بقوله سببه وانه ما شاع ابتداء ولا يعقل معناه في القياس
عليه غير التعميم في العلة كاعداد الكعاب ونسب الذكوات وهذا القسم يسمى معدولا به عن القياس بخلاف اذا لم يصدق
له عموم وقياس حتى يخرج عن القياس في نالها القواعد المبداة العامة النظر في القياس عليها غيرهما مع انها يعقل
معناها لانه لم يوجد بها نظير خارج ما تنها ولم ينقل او الاجماع وتسمية خارج عن القياس بخلاف ايضا وذلك كخص
السفر والمسيح على الخفية فان المسيح شرع بغير النزاع ومسبب الحاجة الى التخصيص في القياس عليه العامة
والفتان ان وما لا يجمع القدم ورايونها ما اتفق عن فاعلم سابقه بطريق الى التسمية مع فيجوز ان يقياس
عليه كل مسلمة شاركت المشتك في علة الاستثناء عند عامة الاصول خلافا لبعض اصحاب الحنفية في بيان
ان الله فثبتت بهذا ان المراد من العدول به عن القياس ما خالف القياس من كل وجه فانه اذا كان مخالفا
له من وجه كجرح القياس عليه كاستحسانات ومثال المعدول به عن القياس بقا الطوم مع الاكل ناسبا لان
القياس يوجب ان يعقد صومه لان الاكل ايضا الطوم والنع لا يبيح مع ضل لان النسيان لا يعلم الفطر
كن اتلف مال انسان ناسبا بضم او ترك ذلك من الصلوة ناسبا بفساد صلوة كالموت في الزوال ان يكون
النسيان غير موزع ايضا الطوم ثبت لقوله علم لذلك الاعوان في علمي صومك فانما اطعمك الله وسفك وهذا حكم
معدول به عن القياس لخصوص من النص وهو قوله علم الفطر مما بد ضل كما في غير بعض مشايخنا والسامعي
فانه عند مخصوص حديث الاعوان في الخصوص في القليل فيعدل بعدم الضرر في الحق في الخاطي والمكمل والنام
الذي صبت الماء في حلقه وعند بعض مشايخنا وهو مخصوص بطريق الكرامة كونه فلم يجوز الحاق غيره به وكلامنا
ليس صحيح فان في تعديل النبي بقوله علم فانما اطعمك الله وقال انسان لا الناسي لم يكن في خلاف النص العام لانه الفعل
غير مضاف اليه فام يكن مونا ذلكا لكلف بالاكل بل هو كافي كما كان ولانه لو كان بطريق الكرامة لم يجوز الحاق غير الاعوان به
والحق الاجماع ناسبا بالاكل بالانفاق فعلم انه معدول عن القياس لانه مخصوص فلا يجوز الحاق الخاطي والمكمل و
النام به لان عدله من دون عدل الناس لانه من جهة صاحب الشرع خلاف عدله من جهة العباد قوله

ان

وان سعى الحكم الشرعي الى الشرط الثالث بقدره حكم شرعي يعنى تغيير الى فرع هو نظير الاصل ولا يفرغ ذلك الفرع فالصحيح
 في تعيينه عايد الى الحكم الشرعي بعينه بتغييره والتغيير نظير ما راجع الى الاصل المفهوم من التعدي وفيه
 الى الفرع وهذا الشرط وان كان شرطاً للتعديل لا ينفك عن كون الحكم شرعياً وعدم تغييره وما للتعدي
 الفرع للاصل وعدم وجود النص في الفرع ان كان ذلك راجعاً الى تحقق التعدي فانما يتم بل جميع جعل الشرط
 واحداً وانما شرط التعدي لان التعديل بعلته فاصحة لا يجوز وكذا الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين
 امرين فلا يفتقر الى فرع فلهذا لا يتصور ان يكون الشرط ان يكون المتعدي حكماً شرعياً فذهب
 جمهور الفقهاء وقال ابن شريح عن اصحاب الشافعي به والشافعي لا يوافق في ذلك بل يفتقر الى فرع في الاستدلال والتعدي
 وهو مدعى جماعته من اهل الجوزية قالوا ان اهل اللغة اطلقوا اسم الذناب على جميع ما يقصده سبغ الماء دون الولد
 والواطد مثله في هذا المعنى فكانوا يرون بالذناب جميع ذلك بالواطد قلنا الاسماء كلها توقيفية فالاسماء وعلم احوال الاسماء
 كلها فثبت ان يثبت شيء منها بالقياس ولان الاسماء وصفت على التسميات فالمتصور بها تعرف المسمى لا تحقق وصفه
 الا بى انهم سمو الذناب الذي يمتد فيه المايعة فارادوا من القرار ولا يسمون الكوز والخوض قارورة وان توفيه
 اما قد ثبت هذا ان اللغة وضع كلها وتوقيف ولا مدخل للقياس فيها وهذا المعنى قول الشيخ فلا يقيم التعديل لاثبات
 الزنا لولا ان هذا الحكم يجب ان يكون من حيث لا يسمي ذلك وكذلك شرط ان يكون حكم النص بعينه من غير
 تغيير له في الفرع بزيان وصفه او سقوطه لان المساواة بين الفرع والاصل لا يتحقق مع التغيير والتعدي مع التغيير
 اثبات حكم الفرع في الفرع غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فلذلك لا يسمي التعديل لاثبات صحة ظاهراً للذم كما ذهب
 اليه الشافعي له حيث قال موجب الظاهر للحرمة والذم من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفاية لانه من اهل
 الاطعام والاعتاق فنبه ظاهراً وبان لم يكن اهل الاطعام لا يمتنع ظاهراً كالعبد ليس باهل الكفاية بالمال وظاهراً صحيح
 مع هذا وفلما هذا التعديل باطل لان حكم الظاهر في حق المسلم حرمه متناهي بالكفاية ولا يمكن اثبات مثل
 نكاح الحرمة في حق الذم لانه ليس من اهل الكفاية فلو صح ظاهراً لثبت حرمه مطلقاً عن متناهي فبما هو في حكم
 الاصل في الفرع وهو بطلاننا لانه ليس باهل الكفاية لان المقصود من الكفاية التمييز والذم يخرج فيها معنى
 العباد حتى يتبادر بالاصح الذي هو عبادة محضه والكافر ليس باهل للتطهير ولا الاداء العبادي بخلاف العبد
 فانه اهل لها الا انه عاجز عن التكفير بالمال فكيف لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال وكذلك شرط ان لا
 يفرغ الفرع والاصل ان القياس مجازاة بين السببين في الحكم والعيا وذلك لا يتحقق الا في المساوية ولذلك لا يبعد
 التعديل بتعدي حكم الناس في الفطر الى الخاطي والممكن كما فعل الشافعي حيث قال ان الناس لما لم ينفك الفطر لم
 جعل فطره فطر الخاطي لم ينفك الفطر ولا الفطر لان لا يكون فعله فطر الخاطي او لم يكن على الفطر لان لا يكره
 اذا كان يعزى حق ينقل فعله الى الحاكم عليه اذا انقل لم يبق له فعل كالتاسع لما اضيف فعله الى صاحب الشرع لم
 يبق له فعل لانه لا مساواة بين الناس والخاطي والملك في العذر وعدم القصد لان القصد ان امر جليل عليه للانسان الاصح

الام

دلائل

مشهور

له فيه ولا يمكنه الاخر اذ عني بوجه فكان سماوياً متوجهاً الى صاحب الحق من كل وجه فلم يصح لهما حق صدور من جهة
 فجعل الركن قاعاً باعتبار فاما الخطا فلا يفتقر عن تغيير من جهة الخاطي بل المبالغة في الحرز والذات الجارية والذات
 بتدليل الخطا والاكراه صادرة بعين مضيق لاصحاب الحق وهذا الاحكام للاقدام على الفطر وهو معنى قول الشيخ
 لان عذر مادون عذر الى عذر الناس فتعدي الحكم من الناس اليها فتعدي الى ما ليس بنظير فيكون فاسداً وكذلك
 بشرط خلو الفرع عن النص لان القياس ابطال النص ان خالفه والتعليل لا يكون مقبلاً للنص ولا ينفك ان وافقه
 لان النص يفرغ من التعليل واعلم ان التعديل للتعدي الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة مشايخنا سواء على وفاق
 النص الذي في الفرع او خلافه لما ذكرنا وعذر ان يفرغ ان كان على خلاف النص كان باطلاً وان كان على فاقه او متبناً
 لزيان كان النص ساكناً عنها بجوز التعديل وتكون موكداً وبياناً لموجب النص واختار شيخنا مع قولنا ان التعديل
 على عواقبه النص يجوز من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاستدلال لان فيه تأكيد النص على معنى انه لو لا النص لكان الحكم
 ثابتاً بالتعليل لا بد من الاستدلال لاكتفاء بالنص والمعقول في حكم واحد ولم يفتقر عن اوجه ذلك نكح وكان ذلك اجتماعاً
 على جواز **قوله** ولا شرط الايمان الى الاجبة التعليل شرط الايمان في دقة كفاية اليقين والظاهر بالقياس
 على كفاية العقل كما فعله الشافعي لانه تعدي الى ما فيه نص بتغيير بالتعدي كما ذكرنا في فصل البيان **قوله** والشرط
 الرابع ان يبقى حكم الفرع بعد التعديل الى يبقى حكم النص بعد التعديل في الاصل على ما كان قبله لان تغيير حكم النص الذي لا
 يجوز لانه لا يغير منه ذلك مثل ما قلنا في حق ان السباع التي لا يوطأ لحمها ملحق بالخنزير القواستحق حتى لو قتل الخنزير
 شرباً منها ابتداءً لا يجب عليه شيء كحالة الخنزير لان النبي علمه استغنى الخنزير من طبعه من الاطعام الا اذا وكل ما يكون
 من طبعه الا اذا كان مستغنى من النص غنى له الخنزير قلنا هذا التعديل فاسد لانا لو جعلنا الاستدلال باعتبار
 مع الايداء اخرج المستغنى من ان يكون محصوراً في عدد الخنزير فكان فيه تغيير حكم النص المعامل وذلك
 يجوز بشرط التحديد فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرب الخنزير للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب
 ان يكون مفوضاً الى ايام فخرج فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة ايام من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التعديل
 بثلثة ايام كما ذكرنا في حق الاستدلال ان غنى عدم الحصار الحكم على الخنزير والذات على بقوله التعديل وانما كان ذلك
 لو كان الحكم في الفرع ثابتاً بالنص لم يثبت بالتعليل مع ان بعض مفاديه التوسع لا يمنع الزيادة كلفه اقل الخفيف وما
 ذكره في الاسلام من الامثلة في اصوله ليست ملازمة لانه في جميعها حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم
 النص المحلل بخلاف بالتأمل وقيل بتغيير حرمة الدواب والاشياء الاربعه بالقوت كما قال مالك رحمه من هذا القبيل
 لا نقضاً لعدم الحكم في الملح وهذا ليس بقوى **قوله** وانما خصصنا التعليل لهذا الجواب عما يرد نقضاً على هذا
 الاصل وهو ما ذكره الشافعي به انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله علم لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فان
 النص يعم التعليل والكثرة لانه على بلام الجبس فيوجب الحرمة في التعليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكمية الذي يكال وقد خصص
 التعليل منه بالتعليل حيث علمت الحرمة بصفة الجبل ولو علمت به لم يبق النص متناولاً للتعليل لانه ليس بتعليل وكان هذا تغييراً

بالفكر

لموجب بالتعليل لا بقدر حكمه فقال في جوابه وانما خصصنا التعليل بالدلالة الاستثنائية لا بالتعليل وذكر لما عرفت ان المستثنى
 منه في الشيء اذا لم يكن مذكورا في تعريفه على وفق المستثنى منه حقيقة لا استثناء فانه لا يبعد الا في الجنس من حيث الحقيقة والدلالة
 والاشكال في الجامع ان كان في الاراد فبذلك حوز ان المستثنى منه بنوا آدم حتى لو كان فيها صبي او امرأه كانت ولو كان
 فيها نوب او دابة لم كانت ولو كان الاحتمال المستثنى منه حيوان حتى لو كان فيها حيوان غير حمار كانت ولو كان
 فيها نوب لم كانت وفيما نحن بصدد معنى الحال بقوله الاسواء سبوا اذ المواد منه حال سبوا وبما في الكليل و
 المذكور في صدر الكلام هو العين وكنتنا الحال من الاعيان لا يبعد بطريق الحقيقة وان كان يبعد بطريق الحقيقة ان
 يكون منقطعاً بغير لكن ولكن خلاف الاصل فليس له الاستثناء لم يقع عما سواه ولا لفظ ظاهر اذ لم يقع ضمن اللفظ
 من احوال السبع فثبت عموم صدر الكلام بهذا الدلالة في الاحوال عموم الاحوال للطعام حال السبوا والتساوي
 والحجاز في احوال السبع الطعام بالطعام سواء هو ولو ثبت هذه الاحوال الا في الكليل لان المراد بالتساوي هو
 المساواة في الكليل بالاجماع والتساوي في الكليل بالاجماع عن قصد الاستدلال بغير كليل والحجاز في عينه عن عدم العلم بالمساواة
 والمفاضلة وكان احوال الكلام دليلاً على ان اوله لم يتناول التعليل فصار التعليل بالنقض لا حاصله بدلالة النص
 مصاحبة للتعليل الى موافقته وهو منسوب على الحال او جبر صار لا بد الا بالتعليل يعني حصول التعليل بدلالة النص
 وهو ان التعليل ليس بمراد وتعليلنا بالكليل يدور ايضا حتى لا يجري اليوفا فيما دون الكليل موافق له لان التعليل حصل
 بالتعليل **فوجه** وانما سقط حق التعليل في هذا جواب ايضا لما بطلت في هذا الاصل وهو ما عارض الشافعي
 ان النص واجب الشارة في الركعة بحدودها ومعناها للفقير لا في وجوب الصدقة للفقير الجملة وفيه ما لا يعلم
 بقوله نحن من الابرار وامثاله فصار كانه قال انما اشارة للفقير فصار الشارة متحققة كادار المشفوعة للفقير
 والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعناها في سائر حقوق العباد وقد استظم الحق عن صورته بالتعليل بالمال
 حيث جوز في حق القيمة الزكوات فكان هذا الجواب لا يبعد حكمه فكان باطلا فاشارة الى الجواب بقوله
 وانما سقط حق الفقير في الصورة بالنقض لا بالتعليل لا سقط حصة في الصورة باذن الله بالنقض لا بالتعليل
 اعلم ان لسنا نختلف في جواب هذا السؤال طريقتين احدهما انما بطلنا الحق المستثنى عن غير الشارة لانه لا حق
 للفقير في صورة الشارة وانما حصة ما ليتها فانه علم جعل الابرار في تلك بقوله نحن من الابرار وعينها لا
 بوجده الابرار بوجده ما ليتها فانه علم جعل الابرار في تلك بقوله نحن من الابرار وعينها لا
 حق الفقير عن الصورة الا بدليل ان لو ادعى احدنا انها جاز بالاجماع فلو كان حقه منعك بالصدقة عما جاز كانوا في
 حصة زانية عن حصة زانية على اصل الخصم وانما ما مال اليه اكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير في الركعة
 حتى يتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما وطئ الجارية المشتركة للفقير بعد الجوار قبل اداء الزكاة كالجارية
 المشتركة وما جاز كل طعام وجبت فيه الزكاة قبل اداها وما جاز التصدق في مال الزكاة بعد وجوبها بغير اذن الامام
 بل الزكاة عيان خالصة لله كالمصالح فلا يجوز ان يحجب للعباد بوجده لانه يورث الا انما في معنى الجبان

تعليلها

ثم احق الله وان كان لا يبعد التغيير كحق العباد الا ان حقه هو هذا من غير ان يثبت باذنه الثالث باقتضاء النص بالتعليل
 وذكر كونه في عدل اذ في العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقنا واوجب لنفسه حصة مما لا اغنيا
 بالنصوص الموجبة للزكاة ثم احرر الاغنيا بعرف هذا الحق في الفقر ابقا للرزق الموعود لهم وحققه مطلقا
 لانه المعين لان حوائجهم مختلفة كمن لا يندفع الا عطلق المال ولا يتخلف مال معين فكان الامر بعرف هذا المال المعنى اليهم
 مع ان حقه في مطلق المال لا يعلل اليه باستبدال حقه من كمال لطان بخير اولياءه بجوابه بخلافه ثم اوجع
 وكلاهما باجازه من مال معين له بكونه ذلك اذنا باستبدال ذلك هذا المعين وهذا معنى قول الشيخ ثم احرر الجاز
 المواعيد من ذلك المعنى الى غيره وانما جاز اذ اعز الشاة بالاجماع باعتبار انها مال مقوم مطلقا باعتبار انها مال
 مقوم **فوجه** لان مطلق المال هو الموعود وبقيتها حصة من ماله وحق الله وانما ثبت ان عند اداء الشاة نصيب
 مود يا حق الله من حيث انما شاة كانت الشاة وغيرها في كل سبوا فاذا ادعى كونه بطريق الدلالة كذا في الطريقة
 البرع **فوجه** وركنه ما جعل على ارضه اي ركن القياس ما جعل على ارضه الذي جعل على حكم النص
 ركن الشاة في الاقوى في اللغة وفي عرف الفقهاء ركن الشاة ما تقدم به ذلك المعنى ولا يكتفى للقياس في قيام الا بالمعنى الذي هو
 مناط الحكم كان مود كذا في اللغة وانما سبوا علما لان الموجب في الحقيقة هو الله والعلل امارات على الاحكام فكان ذلك
 المعنى معقول الحكم وهو معنى العلم ثم ما علم على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان الحكم في الفرع مضاد اليه الحكم
 في الاصل عندنا وعند مشايخنا سيمر قد يجهل الاصولية هو علم على الحكم في الفرع والاصل لان الحكم فيها مضاد
 اليه عندنا **فوجه** ما استعمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون المعنى الذي جعل علما في الارض والنقض الشارة عليها
 النص اما بصيغة كالتشال نص الربوا على الكليل والجنس او بغير صيغة كالتشال نص الله عن سبع الا بقى على العجز
 من التسليم لانه لما كان مستتباً من النص لا بد من ان يكون ثابته صيغة او ضرورة **فوجه** وجعل
 الفرع نظراً له في حكمه بوجوه الضميمة له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوه راجع الى ما والى المسببة
 الى جعل الفرع نظير للنقض الى المنصوص عليه في حكمه بسبب وجوه ذلك المعنى في الفرع وقدر ما
 هو احراز عن العلة الفاصلة وذكر بعض المحققين ان ركن القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
 الحاصر اما حكم الفرع فتميز القياس لتوقفه عليه وهذا حسن لان القياس يتوقف على مجموع الدلالة الشيخ
 الكافي لذلك الحاصر او مخطوئته انما لا يبق **فوجه** هو جاز في المعنى الجامع جاز ان يكون وصفا لازما
 للاصل من ان يفتقر الى جعلها على وجوب الزكاة في الحكم وفي صفه لازمه للذهب والفضة فقلنا يجب الزكاة
 فيهما سواء كانت صليغاً صباغة خلاً او حرماً كما يجب في غير المصوغ لانها اما تحجب في غير المصوغ للفتنة باصل
 الخلقة وهذه الصفة لا يطرأ بغير دورته خلطاً ومثل الطمع جواز الشاة في علة للدماء وهو وصف لازم لخلاف
 تعليلنا بالكلي فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والاوقات **فوجه** وعارضا
 اي جاز ان يكون المعنى وصفا عارضا لقوله علم للمحتاجه وهي فاضحة بنت جيش نوصي وصلي وان فطر الدم

مقومة
لا من
حيث انها

من نواحي سيرة

على المحصور فانها قد حوت على انفي والافتقار وصفه عارضه لان الدم موجود في العروق بدون وصفه الانفي وقوله واسما
 اي يجوز ان يكون المعنى اسما فانه علم على الدم بوصف الافتقار والدم اسم فاعل لا يتقاضى الظاهر بالدم ليدل على اعتبار
 التجاسة وبالافتقار بدل على الخروج لتعلق الانقياض من بين الوصفين **قوله** وجلبا وصفه اي يجوز ان
 يكون ذلك الوصف جلبا مثل الطواف جعله لستقوى التجاسة في التي او سوكن البهوت وصفه مثل الجنس
 والعلة في الاشياء السمة او المراء من الجلب المعنى القياسي ومن الجلب المعنى الاختصاصي **قوله** وحكما اي بحكمه
 ان يكون ذلك المعنى حكما من احكام الشرع فانه علم على قضاء بين العباد في حديث الخبيثه ارايت لو كان على
 ابيك من قضيتي اما كان فقيرا منك قالت نعم قال فدين الله احق والدين حكم شرعي لانه عباد عن وصفه
 الذميه وذلك شرعي لاصح وقار بعض الاصوليين لا يجوز التعليق بالحكم الشرعي لان الحكم الذي فرضه الله ان كان
 مقدما على الحكم الذي جعله لاولئك لم يخلو من خلافه علمه ذلك ان كان متاخرا لان المتأخر لا يكون
 علة وكذا ان قارنه ان لم يجر احد معايله للاخر اولى من العكس وقال الجمهور منهم يجوز ما ذكرنا من حيث
 التحميم **قوله** وفردا وعودا الى الجوز لانه يكون المعنى فردا مثل تعليلنا لكونه السبه بالجنس او الكبار فحتم
 ان يكون عدد التعليلنا حرمه التقاض بالعدد والجنس والتعليل علم في المستحاضه حيث اعتبر الشئ اسم الدم
 وصفه الانفي كما ذكرنا **قوله** وجوز ان يكون في النفس وعنده اي يجوز ان يكون المعنى النفس المعلى كالمطواف
 والطعم فانها المذكور ان في الحلاوت وجوز ان يكون ثابتا غير المنصوص عليه ولكنه من ضرورات خبر ما روي انه علم في
 عن بيع ما ليس عند الانسان ودرجته في السلم فالرخصه معلوله باعدام العاقد ورفقه واحتمال وجه ذلك غير ممكن
 في النفس لان اعدامه معني في العاقد لانه السلام لكنه ثابت بضرره النفس لان اسم بعض عاقد او اعدامه صفته فكان
 ثابتا بافتقار النفس فيكون كالتأنيث بعينه وهذا التعليق يصح على مذهب الشافعي في تعديده من الموصوف الى الحال اما
 عندنا لا يجوز لشبهة خلاف العباس فلا يناس عليه عن ذلك في الميزان انهم اختلفوا في ان شرط كون الوصف قابلا
 على الحكم فعد مشايخ العرفاء لا يوسرط استدلالا بالعلل العقلية كما ذكره علة لصبره والذات مخوفا ومستحيل
 يكون الحكم في محل علة لثبوت ذات اخرى فكذلك في الشرعيه وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع والتكاح والطلاق
 وخوها علم لثبوت الاحكام في المحل ووصف العبادات قائمه بالعائد من وكذا كون الشخص محتاجا على جواز السلم
 والاجارة وهذا الوصف قائم بالعائد ولان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس
 بشرط كالتعلم بل هو الصانع **قوله** ولانه كون الوصف علم اعلم انه لا خلاف ان جميع اوصاف النفس لا يجوز له
 يكون علة لان جميعها لا يوجد الا في المنصوص عليه فتدري الى سمة باب القياس وانفقوا ايضا عدم جواز التعليق بغير واحد
 من اوصافه لانه لا ياتي بجميع اوصافه في الحكم وانفقوا ايضا انه لا يجوز التعليق بالوصف شاملا غير ملامنه في
 دفعه لا يتلوا ووجه التجهيز في النفس يعلمه لبل اعلنا العلة بالاختلاف سواء في علمه بطريق الضرر كقولهم اقم الصلوة
 للكل الشمس او بطريق التبيين والاشارة كقولهم علم من يدركه ينفذ فاقبلوه وكقولهم لا يسمي رسول الله فمجردنا معا
 من جمه وكذا الاجماع يصح

لاصفه

بعضه

حديث

ولعلها بالاجماع وعند عدم النقص والاجماع اختلفوا فيها يصح ولعلها فقال اهل الطرد وهو الاطرار وهو الحكم عند
 وجود الوصف من غير ان يعقل فيه ثابته لان علمه ظاهر الدلائل التي جعلت القياس في جهة بعض جواز التعليق بغير وصف الا
 انه اذا لم يكن مطورا او على عدم اعتبار الشرع اياه لان خلف الحكم عن العلة امانة النقص وذلك غير جائز على صاحب
 الشرع ولان العلة امارات والموجبة للحقيقة هو الله فلم يشترط ان يكون معقولة المعنى بل شترط تميز عن سائر الاوصاف
 بدليل قطع او ظني والاطرار يصح لذلك لان الدوران هما حصل حصل العلم والظن عاقل لان المدار علمه الدايرو فان تميز
 العقل من السلف والخلف لا يصح الوصف بغير الاطرار لان الاطرار كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط
 والحكم فلم يكن يميز مع بعضه وموان يكون الوصف صالحا للحكم لم يكون معدلا او للوارد بصلاحيه فلا يمتنع اي موافقة مناسبة
 للحكم غير تافهة كصافه الغرقه في اسلام احد الوجهين الى ابا الاخر لانه يناسبه الى الاسلام لانه نافع عنه او
 الاسلام عرف عاقل الحقوق لا قاطعا في هو المراء من قول الشيخ ومولده يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله
 عن السلف فانهم عن رسول الله وعن السلف فانهم كانوا يعجلون باوصاف مناسبة للاحكام غير مباينة واختلفوا في
 تفسير العلة فعدا لثبوتها بالثابت وموان يكون جنس ذلك الوصف ثابتا في جميع تلك الحكم موضع التي ايضا اجماعا
 وقال بعض اصحاب الشافعي به عدا الله بكونه محيلا اي موقفاة القلب خيال القبول لا يعرض بعد ذلك على الاصول بطرق
 الاحتياط لا الوجوب لتحقيق سلامة عن المناقضة والمعاد صفة لان الاندماج يعلم بطريق الحسن ولا يوجب العقل ايضا لان ثبوت
 الوصف علة بالشرع لا بالعقل او العقل لا يقدل اليه بحسب الرجوع الى الشبهة القلب فاذا تخالفا في القلب ان القبول كان
 ذلك حجة العمل كما اذا اشتركت العقلة ولم يبق عليها بل وجب الرجوع الى الشبهة القلب ثم تعرض على الاصول للاحتياط
 كالشاهد يعرض على الموكنين الا ان هناك عرضة في الاحتياط لانه يتوهم ان يعرض ثم بعد احوال الاصلية ما يبطل الشبهة
 من ضوا عن فاما اوصاف الحكم مثله فيثبت الصلاحيه عند عدم بالملامة على ما بينا والعدالة بالاخالة وقال بعضهم عدا الله
 بالعرض من ان كان محطوا سالما عن النقوض والمعارضات كان معدلا لكان عدالة الشاهد فيثبت بالعرض على الموكنين
 فاذا عرضت لم يخرج الموكني خيرا العمل واد في ذلك اصلان اذ لا نهاية للاعلى في معنى العرض على الاصول ان يقال بل يتوهم ان
 الشرع فان طالبها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد سددت الاصول بعقده وصار حجة قال صاحب القواطع مناسرة
 الاصول قوله لا يجب الزكوة في انما لا يجب في ذلك وهاهنا لا يصح شاهد لذل العلة لانها جنيبة على النبوة
 بين الذكوة والانبياء في الوجوب وعدمه ونحن نقول اننا نحتاج الى اثبات صحة علمه ما لا يحسن قاطعا بعلوم بان الذي ظهر في
 موضع من المواضع الابدي اننا نعرفنا صدق الشاهد باصرا ان عن محظور دينه وسند من الكذب
 ايضا لانه محظور دينه وكذلك معروض انصاف جلاله باننا رصنعه كما اشار اليه في ايات كثيرة واما الاخالة فهي محذور
 الظن والظن لا يقع من الحق سببا ولا اعتبار الظن معتبر في الشرع كغير الروايد والقياس لا ينفقوا المعتمد هو الظن الذي
 توافقه الدليل على اعتبار في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقع جهنا بل على اعتبار من عاقدنا ان جعل
 بمنزلة الايمان وهو لا يصح لانه لم على الغير ولانه باطن لا يطلع عليه غيره فلا يمكن حجة على الغير كالتحكي لان عيني ادلة

ان

والايجاع وهو الوصف وما لا يحسن

الشرع على الظاهر حتى يتقيد عليه كل احد وهذا لا يفتى عليه من صاحبه ولانه دعوى لا يتفكر من المعاد ولا ان الخصم
 ان يقول خايل في قلبي انه فاسد وخايل ان علي محبة وهذه معادلة لازمة لا بد من بوجده وادام سبيل من المعاد
 لم يكن حجة اذا المعادلة الجعفرية في الشرع لم تكن الجعفرية كذا العرض على الاصول لا يصلح دليلا لانه عيان عن عموم شأنه
 هذا الوصف في الاصول فيحصل به كثرة النظائر ويكتفي النظر لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انقسم امثاله
 الاظهار به عدالة وقولهم فابدا العرض مع عدم ما تنقضي الوصف ويحارصه من سبيل الاظهار اذا حصل اذا كان الاصول
 محصورا في ذلك واما فروعهم بين الشاهد والوصف بانه يتوهم بان بعض من بعد اصدار الاهلية ما يطرأ عليها من
 بالسفوق خلافا للوصف بطلان الوصف بعد كونه ملائما في الاحتمال في اصدان الشرع جعله علة ام لا لانه لم يغير علة
 بذاته بل جعل الشرع كالظن لا يباح صلاحه علة الاظهار لم يجعله علة هو كقولنا بالصغر ايج هذا
 نظير التعليل بوصف ملائم موثر اعلم ان ولاية الانكاح في النساء بدون رضا المولى عليها ومشورتها مرتبة على
 الصغر عندنا وعندنا ان يقع بها البكارة فعنده للاب ان يزوجه البكر ولو بلغته كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة
 وعندنا بغيره في ذلك لقوات وصف الصغر وعندنا ليس له ان يزوجه بنته التي الصغرة بدون رضاها لقوات
 البكارة كالنكاح الكبير وعندنا ذلك لوجود وصف الصغر فالتعليل بوصف الصغر ملائم لان الصغر موثر في انشاء
 ولاية النكاح لان ولاية الانكاح لا تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار محقق عن مباحث النظر بنفسه مع ان
 حاجته الى مقتضى كالتفقه حسب علم المولى حق الفاعل جرحها والصغر موثر للبحر وكان التعليل لاثبات الولاية
 بالصغر تعليل بوصف ملائم وموثر ايضا لانه ظاهر الصغرة ولاية المال بالاجماع واما لم يكن للبكارة والنيابة الزينة
 وذكر هذا مع قول الشيخ كتعليلنا بالصغر ايج والمنكاح مع منكر اسم الزمان او المكان في النكاح اي ولا يثبت وقت
 النكاح ارج مكان النكاح اوجع منكر يقع المصداق من النكاح وجي المصدر على وزن المفعول قياس في المز يدور عن المبدأ ان
 المنكاح مع منكره والقياس المنكاح في حذفت الباء كصفا الى الصغر موثر في ولاية النكاح المنكوحات قوله ثانيا
 الطوائف ان مثل آثار الطوائف في الحكم المخلع وهو موقوف بخاتمة سور التي بعله الطوائف في قوله علم الله ان ثبت بخاتمة
 الحاشية فان الطوائف موجب للفردية وهي تعذر الاحتراز وتكون الاولي عنها والفرق من موثرة في الحقيقة وسقط
 لخطر النص من قوله اما اضطررتم اليه من اضطررتم في حقيقة من اضطررتم باخ الآية فثبت ان هذا التعليل موافق
 لتعليل صاحب الشرع هو دون الاطراف وهذا هو المذهب اهل الطور وقد بينا فساد هذا المذهب
 قوله لان الوجود قد يكون اطلاقا الى وجود الحكم عند وجود الوصف فذيق بطريق الاتفاق والعدم عند العدم قد يقع
 باعتبار ان شرط فان المعاني بالشرط معدوم قبل وجوده ولا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم ولا يلا
 على صحة العلة لعلم ان اهل الطور انفقوا على الطور ولا يلا الصحة لكنهم اختلفوا في قياسها فقال بعضهم هو وجود
 الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور ولا بعضهم الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقار بعضهم لا يصلح حجة الا
 بدوران الحكم معدوم او عدمه والنص قائم في الجائز لا في المحال ووجود الوصف وعدمه كقوله علم لا يقتضي القاض
 هو غضبان انه معلوم

امانة

الصغر

في معنى جرحها في الاطراف

بشغل القلب لانه حكم له القضاء وهو غضبان عند فراق القلب لاحتلال القضاء عند شغله بغض الغضب وهذا لا يكاد يوجد
 الاثرا فكيف جعل اصلا وقد كونا وجه قولهم مع فساد قوله ومن جنس التعليل بالنفي اي ومن جنس الاطراف
 التعليل بالنفي وكذا وكذا في حيث ان كل واحد منهما احتجاجا لا يصلح دليلا لان عدم الوصف لا ينافي وجوده
 وصف آخر يثبت الحكم بجواز ان يثبت الحكم بعلمه في هذا المعنى قوله الشيخ لا يستفصل العدم لان الوجود بوجده
 احيى عدم العلة المنع وجود علة اخرى لان العدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا يصلح علة لاحكام ولان العدم لا يكون
 اعلى حاله من الوجود ووجود وصف آخر يثبت له فكيف المنع العدم كقول الشافعي في التعليل بالنفي من قوله الشافعي في
 في النكاح بينهما في النساء مع الرجال انه ليس بغيره فانه لا ينافي في النساء كالحديث وفي الاخر اذا
 ملك فاه لا يملك بعينه عليه لانه ليس بينهما بغضيه فاشبه ابن قلا يعق كائن العم قوله الا ان يكون شيئا بعينه
 انشأ في قوله ومن جنس التعليل بالنفي من حيث المعنى الى التعليل بالنفي لا يصلح حجة لان يكون السبب معناه في بطلان وهو
 في الحقيقة جواب عما يقال انكم قد علمتم بالنفي بوجوه من قوله محمد في ولد المخطوب انه ليس بغيره لان لا يغيب
 وهذا لان ضمان الغضب سببا واحدا وهو الغضب فصح الاستدلال بعدم علم عدم الضمان قوله ولا احتجاج
 باستصحاب الحاشية في اللغة طلب الصحيح يقال استصحب الكتاب وعينه وكل من لازم غيره فذكره في هذا النوع
 استصحب بالان السند يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحاضر مصاحبا له وفي السورع هو الحكم
 يثبت احرى الزمان الثاني بناء على ان كان تابعا في الزمان الاول وقد هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير معترض لثبانه
 والازواله محتمل للزوال بدليل لكنه التمس عليه كماله في علمه ان استصحب حكم عقلي او استصحب حكم شرعي ثبت ثابته
 او توفيقه نصا او ثبت مطلقا وفي بعد وفات النبي علمه واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزبد قطعها
 والاخر في عدم جواز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التام والاجتهاد واما الخلاف في استصحب حكم الحاضر
 لعدم دليل معتبر بطريق النظر والاجتهاد بعد الواسع مع احتمال قيام الدليل فقال جماعة من اصحاب الشافعي هو
 في الشافعي هو منصوص ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه حجة فيلزمه متبعة في الشواهد وقال كثير من اصحابنا و
 بعض اصحاب الشافعي هو وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لاثبات امر لم يكن ولا لايقا ما كان على ما كان وقال
 الفاضل ابو زيد الشحام وصدور الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا لالزام على الحفم ولكن
 يصلح لاثبات العذر للرفع فوجب العمل به في حقه ولا يصلح للاحتجاج به على غيره اخرج من جعله حجة على الاطلاق
 بالنص وهو قوله علم ان الشيطان يالا اذكم فنقول احد ثبوت احد ثبوت فلا ينصرف في جميع صورنا وكذا يحاكم
 بالندامة الوضوء عند الاستنابة وهو عيني الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا اتفق بالوضوء في شك في الحدث
 جاز له اداء الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء اخر وكذا لو اتفق بالحدث ثم شك في الوضوء في الحدث وكذا اذا اتفق
 بالنكاح في شك في الطلاق لا يزور وهذا كله استصحاب وبالمعقول ومول الحكم من ثبت بدليل او يثبت له معارض
 قطعنا في ذلك الدليل ايضا لانه متى طلب الحد المزبد لم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا النوع اجتهاد لا يترك اجتهاد

المنع وجود وصف آخر

الغضب

هذا الصحيح من جنس الاطوار ايضا وموجه للناس عند العطف لان الدليل لما احتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا
 وهو الوجوب او الذنب او كونهما اما النفس فليس يحكم شرعا اذا نفى عيان عن العدم والعدم ليس معنى ولا ان النبوت
 امر عارض فالمثبت يحتاج الى الدليل الثاني لانه متضمن بالاصل وهذا باطل عند الجمهور لقوله وقالوا لن يدخل الجنة
 الا من كان مؤمرا او نصارى نكل ما بينهم فلها توارها انكم اخبر عن اليهود والذين نفوا عن المؤمنين الجنة والنار
 اليهود والنصارى ثم امر بنبيه بطلب الحج والبرهان على النفي والاثبات جميعا ولان النفي في احكام الشرع كالاثبات
 فان النفي وجوب الصوم وصلاح الصوم ومضان وصلوة الاحكام لا تثبت الا بالاثبات في ادعى حكما
 من اثبات او نفي فغلبه قاطعة الدليل ولا دليل لا يصلح دليلا لانه في الدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشيء فان قيل
 لا دليل نفي الدليل المشتب فكيف السفاقي دليل على النفي ضروري لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا انما يكون
 دليلا اذا كان النافي عاما كجملة الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو محمول على الدليل لا على ما ينفى الدليل وهذا هو النوع
 من الاجماع من صاحب الشرع بقوله لا اجد فيها اوجي الى محمالة لانه هو الشارع فيها دونه بعدم الدليل الموجب للمحرم
 على الذين كانوا يلبثون في السابغة والوصية والخبر والحاجي دليل قاطع على عدم الحرمة الا لا يجري عليه وهو العجز خلاف
 البشر فان صفة العجز تليق بهم والسرور يعجزهم ومن ادعى علم كل شيء فهو سفيد او محنون لا ينافي معه وكيف اجد على
 هذه الدعوى مع قوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا كذا في شرح المناد من شرح في العمل بلا دليل اضطر الى التعليق
 لانه لم يعمل بالدليل فلا بد من ان يتكلم عنه والتقليد باطل لان الله قد علم كل شيء فلو لم يزل يقول انما انا على
 امه الا انه وانما الامه صاحب الوحي ووجه الغاضي الى قول المفسر والقاضي الى قول المفسر من هذا القبيل لان القيمة
 بين النفي وغيره لا يقع الا بالاستدلال في قيام المعجز فوجب تصديقه وكذا يقول الاجماع بقول الرسول وهو وجوب
 قول المفسر والشاهد من المفسر والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرط عدم المحرم وقد قامت الحجج لهذا او نقول
 هذا في حق المحرم لانه لا يجوز له ان يتكلم عنه ولا يقال قد قال ابو حنيفة في المحرم لانه لم يدركه الا في هذا
 اجماع بلا دليل لاننا نقول قد ذكرنا في السكك والسكر في قوله تعالى ولا تحس في المار وهو اشارة الى معنى مؤيد يعني
 القياس ان الاجب احسن منه لان الحسن انما يجب فيما كان اصليا في بدو العود ووجه ايدى انما هو غلبة المسحوخ
 من المحرم لم يكن في بدو العود وظل ان هو المأخوذ عن غيره عاذا كل موضع والقياس على ان الاجب المحرم في النافي
 بعض الامور ولم يردوا فيه خلاف القياس ليعمل به ويترك القياس فوجب العمل بالقياس في قوله ووجه ما جعل
 له اذ به الى هذا بيان حكم القياس فانه ما فرغ من بيان شرطه وركنه شرع في بيان حكمه فقال ووجه ما جعل له اي جميع
 ما يقع التقليد الاجل اربعة اقسام الاول اثبات الموجب الى السبب او وصفه واثبات اثبات شرط الحكم او وصفه
 والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تقديم حكم معلوم بسببه وشرطه باوصاف معلومة مثال الاول اختلاف
 القياس في ان الحسن بانفسه هو محرم ابيح منه ام لا وهذا اختلاف في رفعه موجب الحكم فلم يصح اثبات كون
 الحسن موجب الحكم بالذات لانا لا نجد اصلا نسبته عليه ولا نفيه بالذات ايضا وانما يكون الحسن بانفسه محرم النسب

الخطوط

بالاثر

باثبات النفي والعدم او اقتضائه لما بينا انه يثبت باثبات النفي ان علم حجة الربوا القدر والحسن على ما وجدنا
 حكم الربوا كما يتولى فيه شبهة خفيفة بالخير وهو ما دوى ان علم النفي عن الربوا والربوا اي عن الفضل الثاني عن
 العوض في شبهة وبالاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبي حنظل بصبي حنظل وغالب رايهما انما يمان لا يجوز لاحتمال
 الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقه بالحنظل لجاز البيع لعدم حقيقة العطف الحقيقي وقد وجدنا في النسخة شبهة الفضل
 وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد حين من النسيب وله حكم المار في الدليل المار فيا بلغة ولم يقطر اعتبار
 لكونه حاصله بصنع العباد وخلاف صفة الجوز لكونها حاصله بصنع النعم وما وجدنا في النسخة شبهة الفضل في النسيب لانه
 من ان يضاف الى سبب وقد وجدت شبهة العلم لان العلم في القدر والحسن فللمن حيث انه بعض العلم اخذ شبهة
 العلم فاثبتا شبهة الربوا بشبهة العلم احتياطا لبيان الربوا وهذا مع قول الشيخ كالجانبية حرمة النساء قوله
 وصفه السوم في ذكره الانعام هذا امثال اثبات صفة الموجب ابتداء الى الاجز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء
 بل يستدل على شرطه وعدم انما اظهروه بالعلم ان صفة السوم في الانعام الى التمسك لوجوب الزكوة عند اطلاق
 على كل من كان له باطلاق قوله ثم خلت اموالهم صدقة وقوله ثم خلت من الاثبات في غير بقية يوصف ويختلج
 بقوله ثم خلت من الاثبات لوجوب الصدقة ليس في البقية المتبقية صدقة ثم خلت من الاثبات لوجوب الصدقة عند اطلاق
 قوله والشهود في التكاح هذا الظاهر شرط فالشهادة شرط لانها عند عامة العلماء خلافا لما ذكره
 بل شرط عند الاعلان فلا يجوز اثباته بالقياس بل بالنفس وموقوله علم التكاح الا بغيره قوله وشرط العدالة
 والكون فيها في السوم هو هذا الظاهر صفة الشرط فان عند الشافعي به صفة العدالة والكون شرط حتى لا ينفك التكاح منها
 رجل وامرأتين وبهنا في الشافعي عند فقوله علم التكاح الا بغيره وشاهد في هذا وعندها كالا لليس بشرط لا طلاق
 قوله فان لم يكن نكاحا جليلا فوطر وامرأتان ولا طلاق قوله علم التكاح الا بغيره فلا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس بالنفس
 قوله والبيوت هذا الظاهر الحكم الذي هو الواجب غير مشروعة صلوة عندنا وعند الشافعي به مشروعة حتى جواز الوتر
 بركعة فلا يجوز اثبات شرطها بالقياس في اثبت شرطها بنفسك عاردي عن النبي علم انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا
 خشيت الصبح او وتر ركعة ومن انك شرعيتها بنفسك على الشبهة انه علم كان بوتر ثلاث لا بوتر اربعة وباردي عن النبي
 كعب القواظ انه علم اني عن النبي او عاقل ابن مسعود ما اجرت ركعة قطه ويخرج من الاستدلال فان السور سبب سقوط
 شرط الصلوة فلو كانت الركعة الواحدة صلوة صلوة سقط في الجوز السور ايضا ولم يقطر علم انه غير مشروعة قوله
 وصفه الوتر هذا الظاهر صفة الحكم اختلافه في الوتر انه واجب له سنة بعد انما فهم انه مشروعة ولا مدخل للرواية فيه
 فقال ابو حنيفة انه واجب لقوله علم ان الله زادكم صلوة بصلواتكم الحسن الا وهي الوتر فيا فظروا لقوله علم الوتر حق
 واجب في م يوتر فليس منا وقال ابو حنيفة ومحمد وانما افق به انه سنة لقوله علم ثلث كتب علي وهي لكم سنة الوتر
 والخفي والاصح في الاصحبة قوله والرابع بعد الخ الى الرابع في جملة ما جعل له لعدم حكم النفي الى ما لا يفسد
 واذ انما افق ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الذي كان قبله وجعل السور شرط القياس لقوله وان ينفك الجوز وذلك
 الحكم

شكروا

يعتقد ان يتوقف القياس عليه ويكون مقدما على القياس وجعلها هنا حكم القياس وذكر بوجوب تأخرها عنه ووجودها
به وبني الامر بنان فلما المراد من كسر القيد من طرأ استراطا كونها كذلك وفي المراد كون القيد شرطاً لشرط العلم
فحينئذ القياس لا شرط لنفس القياس **قوله** والتعليق حكم لازم الى لازم للتعليل عندنا في الاجزاء العليلة بل وان استلزم
كالقيد بالعللة الفاعلة وعندنا في كونه جوازاً في تعليل القيد ويكون قياساً وجوازاً لا يفتقد القيد ويكون
مقتضراً على نفس الشيء وكان القياس والتعليل عندنا واحداً وعندنا التعليق اعلم من القياس لانه لا يجوز التعليق
بالعللة الفاعلة كالقيد بالقياس وموضوع طائفة من اصحابنا وفيه هذا الخلاف بناء على ان الحكم في الموضوع
عليه ثابت بالعللة عندنا وموقوف الشئ الى موضوع من تابعه وعندنا الحكم في الموضوع لا يثبت بالعللة
بل بعين الشيء لان التعليق لا يصلح للتغير حكم الشيء فكيف يصلح لابطاله فالتعليل جوازاً ان صح تعديله العلم
موقوف على صحة العللة نفسها فلو توقف صحته على صحة تعديله لزم الدور وهو باطل لان التعليق
ما صار حجة بالاجماع وجب له بكونه حجة كسابر لم يجر فاذا تعلق به الاجاب فان كانت الحجة عامة اوجب
الحكم على العموم والا اوجبته على الخصوص وهذا لان دلالة كون الوصف حجة هي التامية وانما نفي الاحالة
او العرض على الاصول لا يقتضي التعدي بل التعدي باعتبار عموم الوصف وعادها باعتبار خصوصه ولما كان
العام الفاعلة لا يغيرها بالتعليل بالعللة الفاعلة تكون عبثاً وهذا لان فائدة التعليق التوسل الى معرفة
الحكم ومنه الفاعلة هي هنا معدومة لانه الحكم في الموضوع ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق التعليق
ولا يحسن قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير ذلك لانه لا يفتقد تعديله فان قالوا التعدي
بالعللة الفاعلة فقد اخضع النص بحكمه فثبت من الفاعلة تحصيل تكملة التعليق للتعدي عن انما يلحق به
بالتعليل فاذ لم يعلم بحصول هذه الفاعلة ولما التعليل بالعللة الفاعلة لا يمنع التعليق بالتعدي
جوازاً لانه لو كان الحكم معلوماً بعلتين فلا يغير الا خضع صرح في الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان يقال
صحته في نفسه لا يتوقف على صحة تعديله بل على وجوده في غير ذلك لانه لا يفتقد تعديله الدور على ان يفتقد
معينه فلا يفتقر الى التعليق بالعللة الفاعلة الى ان يفتقر الى التعليق بالعللة الفاعلة ان اثبت ان سبب
او حكم بالدرى ابتدا به غير اصل يفتقر اليه باطل ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدي من اصل
الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات السبب في الشرط بطريق التعدي بان يثبت
سبب او شرط حكم بنص او بجماع هل يجوز تعديله بمعنى جامع الى محل آخر قال بعض اصحاب الشافعي لا يجوز
واظنه مذهبا لعمامة اصحابنا وقال جمهور الاصوليين يجوز وموخر بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان
ونحو الاسلام فان قيل الاسلام ذكر في ضرب حكم العللة في اصوله وانما انكرنا من الجملة لانه لا يوجد له
في الشريعة اصل صحيح تعليقه فاما لا وجد فلا بأس به الا يرى اننا لنعلم في اشتراط قصر اليدين بقاء
صح العقدين مع الطعام المعين بالطعام المعين وتكفي فيه بالدرى لانا وجدنا لاثبات القيد اصل وهو

وهو الصريح ووجدنا الجواز لا يقتضي اصلا وهو سبب الصلة الطعام بالدرام والشرط الشافعي به القابض اخذ الحسن
واختلف في قالوا لانهما مالان يجري فيهما الدوا فاستلزم قبضهما في المجلس كذا ذهب في الغرض وقلنا لا يشرط القبض
في المجلس اخذ الحسن واختلف لانهما مالان عينا فلا يشرط قبضهما في المجلس كذا ذهب في الغرض وقلنا لا يشرط القبض
فعلمنا كذا ان المراد من قوله الشافعي والتعليل للاقسام الثلاثة الاولى باطل التعديل لاثباتها ابتدا لا بطريق التعدي
ان كان لا يسمع في الاسلام والا فالمراد منه التعليق مطلقا والناظر التعليق لاثباتها ابتدا لان ذلك نصيب الشرع بالدرى
ولا يجوز ذلك ما في انبثات السبب فظاهر واما في انبثات صفة فلا ان الموجب لما لم يعلم به دون صفة كان انبثاتها غزوة
انبثات اصل السبب وكان في ذلك نصيب الشرع ايضا بالدرى اما في انبثات الشرط وصفة ابتدا ابطال الحكم ورفع
لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط كان متعلقا به ومورد ما قبله وكان في انبثاته رفعاً ونسخ الحكم وكذا في انبثات
وصفة غزوة وكذا في انبثات الحكم ابتدا او وصفه نصيب الشرع ابتدا ووجه قول من ان انبثات الاجابات الاسباب
والشرط بطريق القياس ايضا لانه لا بد للقياس من معنى جامع بين الاصل والغرض فاذا اقتضا اللواطة على الزنا مثلا
ان يكون سببا للحكم لا بد من ان يفتقر الى الزنا سبب الحد بوصف مشترك بينهما وبين اللواطة لانهما لهما اللواطة سببا
له ايضا ورجح بكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبة له لان الحكم لما استند الى المعنى
المشترك استحال مع ذلك استناده الى خصوصيه كل واحد منهما ولا يزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل
ولم يبق واجبه من جواز انبثاته بالقياس اذا كان له اصل بان القياس ليس الا انبثات ما ثبت في الاصل والمعنى الذي
ثبت في الاصل في فرع من نظيره وهذا يحقق في الاسباب والشرط كما يحقق في الاحكام ولا يخفى لقوله فيخرج الزنا
واللواطة عن كونهما موجبة للزنا لان الوصف الذي يوجب سببيه الزنا لحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا من
ان يكون موجبا للحد لان ذلك يقع موجب لسببتيه لا لحد ف**قوله** ولا استحسن الى ما كان الاصل الرابع
على وجهين في حق الحكم وهما القياس والاستحسان شرع في انبثات الاستحسان وهو اللغة استغناء من الحسن
وهو عندنا احسن واعنف من حسننا في التعدي لانه لا يفتقر الى القياس الجلي وكانهم سمعوا بهذا الاسم استحسنوا
ترك القياس بدليل اخر وهو على انواع فذكر في بالان كذا السلام فان القياس باي جواز لعدم علمه المعوق عليه عند
العقد الا ان انكرناه بالنص وهو قوله علم من اسلم منكم فيسلم في بلد معلوم ووزن معلوم وقد يكون بالاجماع مثل
الاستحسان فيما فيه تعامل الناس بان باحوال الناس لا يجوز له حقا مثلا بكذا او سبب صفة ومقدار ولا يذكر له
احلا وبسم الله الرحمن الرحيم فانه يجوز والقياس يفتقر الى جواز لانه لا يفتقر الى علمه كذا في الاستحسان بالاجماع
تعامل الناس فيه وقد يكون بالضرورة مثل نظير الحيض والابار والاولى قال القياس باي طمان هذه الاشياء لانه
لا يمكن صحت ما على الحوض والبيوت ليطهر لان الدول يتخلف خلافة اما فلا بد من يجوز وهو محسوس وكذا اما يتخلف
خلافة الآئنة النجزة والنجزة لا يفتقر الى طمان لكن نكرنا العمل بموجب القياس للضرورة وللضرورة ان يفتقر
للطمان لان فيه خيرا والخرج مدفوع بالنص وقد يكون بالقياس الحكي كما يورس في الطمان فان في القياس محسوس

قوله

٢٣٠

له شرط ٢

او وصفه

بيان ٦

الى اجل معلوم

السور معتبر بالعلم والطمع هذه الطيور حرام فكان سورها نجسا كسور سباح البهايم وفي الاستحسان موطن مكره
لان السبع ليس نجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والاسباع جلاله وعظمه ولو كان نجس
لما جاز الانتفاع به كالحزير وسور سباح البهايم لما كان نجسا باعتبار انها باجل لسانها فخلط لعابها بالما ولعابها
يتولد من لحمها وهذا ابو جندة سباح الطير لا يباضا لما انفادها ثم يلعن ومنقارها عظم وعظم الميت طاهر فعظم
الحى اولى فلا خلط لعابها بالما فلا ينجس الماء فلو لم يصار العلم بالنجس وما يبنى انواع الاستحسان شرع
في بيان ترجيح الاستحسان على القياس فقال وما صارت العلم عندنا غلة بانها خلافا لاهل الطور وغيرهم كما قرئ
بيانه قدمنا على القياس الذي هو القياس الحنفى اذا قرئ ان من قد من القياس لعله ان الباطن على
الاستحسان الذي ظهر ان من خفي فانه لا لا رجحان للظاهر بظهوره ولا للباطن ببطونه والما للرجحان بقوته
الاثر فيسقط ضعف الاثر في مقابلته قوى الاثر ظاهر اكان او خفيا لان الاعتبار لا يرا الا يرى ان الدنيا ظاهري والعقبى
باطنه وقد ترجح العقبى حتى وجب الاستغفار بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لبقا الاثر من حيث الدولم والصفاء
وصوف الدنيا من حيث الكدر والغنى ومنها تقدم الاستحسان على القياس سور سباح الطير فانه في القياس نجس
وفي الاستحسان طاهر كما بينا ومثال ترجيح الذي قوى ان الباطن على الاستحسان الذي ظهر ان من خفي فانه
قول كحله لو تلاه السجود في الصلوة فان كانت في السجود ان شاء الله تعالى وان شاء الله تعالى في الركوع محتاج الى التنبه
لا السجود وان كانت في وسط السجود ينبغي ان يسجد تمام يقوم فيركع ثم يركع وان ركع في موضع السجود
اجزاه وان ضم السجود ثم ركع لم يجزه نواها ولم ينهاها لانها صارت حينا فلا يباصرى بالركوع والابا السجود
الصلوة كذا في المبسوط والذخير ثم اذا اراد ان يتم الركوع مقام التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه تأخذ
والاجزاه في الاستحسان فوجه القياس ان الركوع والسجود يشابهان في معنى الخضوع وهذا اطلاق اسم الركوع على السجود
في قوله وخرركما الى ساجدا لان الخور هو السقوط وهو موجود في السجود دون الركوع ولما ثبت التشابه بينهما بنوب
الركوع من السجود لهذا القياس ظاهري لا حاسم فيه الى بيان تامر بل هو اعتبار لاهل الفقيه بالاخر لظاهر الشبهة وجب
الاستحسان انا امرنا بالسجود بقوله فامجدوا الركوع غير حقيقه الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجود فيها
فلان لا ينوب عن السجود التلاوة كان اولى لان القرب بين الركوع والسجود في الركوع في الصلوة ظاهر
من القرب بين الركوع والسجود التلاوة لان الظاهر ان المأمور به لا يترك في غير ففسد به وجه القياس
مقابلته ولكن القياس اولى بالعمل بسبق قوة اثر الباطن الذي يتضمن فساد الاستحسان وبيان
الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشترع قوته مقصود به طمأنينة الاستعداد بنفسه ولما
لا يلزم باليدرك لا يلزم الظاهر به وانما المقصود بجمع ما يصلح توافعا ليحصل به معنى لفه المشكك الذي
امتنعوا عن السجود استنكارا ولما قلنا بالمقربين الذين تباروا الى السجود تقريبا وافتحرا كما اخبر
الله تعالى عن المقربين في مواضع السجود والركوع في الصلوة يعلم من هذا العمل ان يحصل منه ما هو المقصود

من السجود فيسقط عنه السجود به بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامه الركوع مقامه ولا علمه لغيره
كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله يا ايها الذين امنوا اركعوا وسجدوا وقوله عليه السلام
يكن جهنمك على الارض فصار الحنفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع النفس والظاهر وهو
اعتبار نفس الشبه والعمل بالما ومع استحسان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل
بالحقيقة مع النفس والحنفى وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وفي قوله قد خف القياس على الاستحسان
الذي هو القياس الحنفى اشار الى انه قول من طعن على قول ان ضيقه به وصاحبه وقال حج الشجر الكتاب
والسنة والجماع والقياس ولا استحسان فسمي خاص لم يعرف به احد من جملة الشرح سوى لا ضيقه
انه من الابد الشرح وهو قول بالتشبه ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع فقال الشيخ
الاستحسان الذي كذا في هذا المعنى يعنى الاستحسان نوع من القياس لا انه قسم خاص كما زعمتم ثم بين
الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الحنفى وبين المستحسن بالاثار والجماع ورضي عنه فقال ثم
للمستحسن بالقياس الحنفى صلح بعدته بخلاف الاقسام الاخرى حكم القياس التقديري وهذا قسم ومن
اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قاسا فيصلح بعدته بخلاف الاقسام الاخرى لانها غير معلولة
بل هي معلولة ما من القياس فلا ينفذ التقدير ثم من مثالا ما ذكره فقال لا يردى له الا خلافا في التمسك بقض
المسح والتمسك بوجوب يمين البائع فثبت لانهما لا اتفاقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري
لا بدعى شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعى زيادة التمسك كان القياس لغيره المسح الى المشتري و
بأخذه ما اقد به ويخلفه على البائع كما في سائر الخصومات وفي الاستحسان يجب التمسك على البائع ايضا للملك
يدعى وجوب تسليم المبيع عند اخذ ما اقد به والبائع يتكفل بالتسليم عند اخذ ما اقد به وهذا حكم نقدي
الى الوارثين اى وجوب التمسك قبل القبض حكم نقدي اما الوارثين اى وارث البائع والمشتري ضم لو وقع
الاختلاف بينهما بعد موت المالك فدين في مقدار التمسك قبل القبض حتى التمسك بينهما الوارث فان مقام
المورث في حقوق العباد والارثان الى نقدي وحول التحالف الى الارثان حتى لو اختلفا في النقص والارثان
في مقدار الارثان قبل ان ياتوا اخذ الفصار في العمل بمتحالفين في التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما نظير
النسج ليعوض البع راس ماله وعقد الارثان محتمل للفتح قبل فانه العمل بالسبع ويمكن ايضا ان يحصل
واحد منهما منكرا او مدعي مع الوهم الذي قلنا محتمل في التحالف بينهما في فاما بعد انقضت اى للاختلاف
في مقدار التمسك بعد قبض المسح فلم يوجب محتمل البائع الا بالاثار لان المشتري لا يدعى على البائع شيئا او المبيع
سلم اليه وكان ثبوت التحالف لا اثر على خلاف القياس فدل على ضيقه به وانما يوسر لهما الله فيقتصر
على مورد النص فلا يصح عدسه الى الوارثين والارثان ولا اثر بقوله عدم الاختلاف المتباينان ولم
تأخذ بعينها كما نأخذ ونراو وعند محمد هو محتمل التحالف بين الوارثين لانهما بصار التحلف الى اهل اعتبار

معدول

بالاجتهاد والاصابة فان اصابوا ما عند الله اجروا وان اخطأوا وعذروا او اجروا على الطلب كما نوا
 مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق فلم يلزمهم هذا التكليف ما ليس في الواسع من امر قد اتم بطيب
 قول من ضمن عند فخر كل واحد الى جانب طلبه حتى هذا الامر وكان واحدا مصيبا في الطلب عقلا لا حركه
 حتى جسد الفرس مصيب ابتداء وانتهى بالباقي من مصيبين ابتداء قولا ثم المجتهد في اخطاء كان مخطئا
 ابتداء الى في اجتهاد وانتهى الى في اجتهاد عند البعض وهو ابو بكر الملقب واليه مال الشيخ ابو
 منصور في حتى لا يجهل علمه وينتقض قضاء القاضي فيه وكس خط عند الله ثم والاحتياط انه مصيب ابتداء ان
 في حق العمل خطي انتها وان في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروى عن ابي حنيفة قال لا يبرأ يوسف
 بن خالد الشنقي كل مجتهد مصيب والحق عند الله وهو لا يتصل بهذا الاجتهاد غير النبي ع في زمن النبي ع
 قيل لا تجوز ان المصيب اليه الضرورة ولا ضرورة في عصر النبي ع لا مكان الرجوع اليه والجمهور على انه يجزى
 لمن تجوز عن النبي ع استدلوا بالحدس معاد في الاثر ان لا يجوز لمن كان خضر علمه قبل الاذن ص كافيا
 لهذا قلنا لا يجوز تخصيص العلة على خلاف بيان عن خلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليه مانع لا خلاف
 ان العلة متى ورد عليه نقض بطلان هو الخلف لا مانع لان المنقضاء يصلح علة واخلفوا تخصيص العلة فقال ابو زيد
 ومشيخ العراق كالكرخي في الزاوي يجوز تخصيص العلة المستنبطه وهو مذهب مالك حنبلا وعامة المعتزلة وقاس
 مشايخ ماوراء النهر غير الذي لا يجوز وهو ظاهر في قولنا في هذا الخلاف في العلم المستنبطه فاما العلم المنصوصه فقد
 اختلف القائلين لعدم الجواز المستنبطه منهم من جوزه ومنهم من لم يجزها اصح الجوز بان العلم امانة على الحكم كجواز
 جاز ان جعل امانة في بعض المواضع وكون بعضه لا يخرجها عن كونها امانة تخصيص العام لان الامانة لا تسلم
 وجود الحكم في كل المواضع بل في كل موضع وجود الحكم عند هذا التقييم الرطب في الشفاء امانة للمطر وقد يخلف المطر عند
 في بعض الاحيان ولا بد ان يكون على شكله ليس امانة وبان تخصيص العلم المنصوصه جازين فان ادم جعل الزاد
 السرقة عليه الحد والقطر وقد جاز ان وسارق لا يحد ولا يقطر واما قال منكر تخصيص ان تخصيص نقض
 غلط لان النقض ابطال على سبيل المضائق كنقض البيان والتخصيص بيان ان التخصص نقض غلط لان النقض
 ابطال على سبيل المضائق لم يرد في العموم الا برك ان التخصص جائز على الكتاب والسنة ومن المناقضة وان
 المعاد من عن العباس بالسنة والاجماع او الضرورة او الاحتجاجان مخصوص منه بالاجماع وان المعاد من العباس
 عن القياس بالسنن المعمل ادعى ان هذا الوصف علة فاذ وجد ذلك الوصف ولا حكم له احتلال ان يكون العدم
 لتصاد العلم فيناقض احتلال ان يكون العدم مانع من ثبوت الحكم مع الصحة فوجب ان نقبل بيانه ان لا يرد مانعا صالحا
 والا فقلنا قد مضى اصح المنكر بان جواز يوصي الى سببه التناقض الى الشرع وذا الاجوز بيانه ان من قال ان المودر
 في الحكم هذا الوصف فقد بان ان الشرع جعله ليللا واما ان على الحكم انما وجد حتى يمكنه التعدي به فغنى وجد ذلك
 الحكم لا يوصف له تبين انه لم يكن امانة على الحكم شرعا فانه قال هو مودر امانة وليس بدليل امانة وهذا انما يفض
 الوصف لا حكم

والخاص

فان كان ما ذهب اليه من اختصاص عدم الحكم بضرورة التخصص في العلم مودر بالانفصاف

خلاف النص العام فانه بالتخصيص بين ان الخصوص غير مراد بالعام وفيه هذه المسألة بناء على ان المعاني في العلم
 ام لا فندعم للمعاني عموم في اختصاص العلم العموم وعندنا لا عموم للمعاني لان المعنى واحد والمناقضة محالة فلا يقبل التخصيص
 ولان تخصيص العلم يودي الى تضارب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد ان يثبت بسا لامتد من المناقضة فاذا
 جاز تخصيص امكن لكل مجتهد اذ ورد عليه نقض في علمه ان يقول خصصت على مانع وتخلص عن النقض فلم يكن اجتهاد
 عن الخطا والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقضه والحكم ان يقول الما يلزم من التخصص
 تضارب كل مجتهد اذ اقبل منه مجرد قوله خصص مانع اما اذا شرط بيان مانع صالح للتخصص فلا يلزم ذلك اذ لا
 يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند رد النقض على علمه مانعا صالحا واليه كان التخصيص لهذا الشرط مودر بالي
 فموجب ايضا لان كل علة مودر ثبت اختصاصها بل لبيان عندكم صحة غير مقتضية ايضا لكم تسبون عدم
 الحكم الى عدم العلم باعتبار ما استوفى وصفه ونحن ننسب الى المانع واذا كان كذلك لم يكن لكل مجتهد اذ ورد عليه
 نقض ان يقول قد عدت علة من نقض لزيادة وصف او نقصا به يخلص عن النقض بذلك كما يخلص بالتخصيص
 فيبقى علمه على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا قولا وذلك ان القول بالمانع بيان ونسب للتخصص واما
 قولهم ان العلة امانة لمخ فغير صحيح لانها امانة بشرط ان لا ينقض كما ان امانة بشرط ان لا يبارضها بشر
 وبه خرج الجواب عن قيلهم بالغيم الرطب لانهم لم يجعل امانة بشرط ان لا يخلف المطر عنه اصلا وكذا اعتبارهم
 بالعلم المنصوصه فان التخصص فيها لا يجوز ايضا عندنا بل عدم الحكم في صورة عدم العلم قولا وبيان
 ذلك بيان الصورة التي عدم الحكم مانع عن عدم العلم عندنا على عدم العلم في الصائم انما اصبحت امانة في
 حلقه انه يفسد الصوم لغوات ركنه ويأمر عليه الناس فان صومه لا يفسد مع فوات الركن صيفه من اجاز التخصص
 فلا يمنع حكم هذا التخليل في مانع وهو الاثر وهو قوله علم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقا العلم وقلنا
 امنع الحكم في انما يفسد الصوم لان فعل الناس منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسقاك صمط
 عنه مع الجناب فصار الحكم كالاكل حكما وبقي الصوم لبقا ركنه وانما يفسد معنى لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم
 لبقا ركنه وانما يفسد معنى لان الفعل الذي يفوت به ركن الصوم مضى والمخ عن من له الحق فيبقى معتبرا فيفوت
 ركن الصوم به قولا وبني على هذا انقسم الموانع الى من اجاز التخصص على جواز التخصص من الموانع وهي
 خمسة بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلم كبيع الحولاء ليس بمانع والبيع مبادله المال بالمال فلم ينعقد البيع فيه
 لعدم الجواز مانع يمنع تمام العلم كبيع عبد الغير فانه علم تمام العلم حتى اذا اكمل لعدم ولاية العاقد عليه وان كان العقد
 تاما في العاقد وهذا الواجب انما لا يجوز ولا يطل على العلم انه منعقد عنه تاما في مانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
 الشرط فان الخيار اذا كان للبايع يمنع بثبوت الملك للمشتري ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الردية فانه لا يمنع ثبوت
 الملك ولكن لا يتم الصفقة الا بالتبضع محم وبمكن من له الخيار من التبعيد بدون قضاء ورضا ومانع يمنع لزوم
 الحكم كخيار العيب فانه يثبت الملك معه تاما كان له ولاية التفرقة المبيع ولا يمكن من التبعيد بدون الرضا والقضاء
 حتى

مسلم

مختلطا

لا مانع مع فوات ركنه

لكن غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فوله والعلل نوعان طوريه وموتنه مما يميز الشيخ شرط القياس وركبه
وحكمه شرعي في دفعه ليعلم بانه اذ القياس الغايه اذ اخلا عن الدفع فقال والعلل نوعان طوريه وموتنه والاصحاح
بالطوره وان كان فاسدا الا انه حال اليه عامة اهل النظر ذكر العلة الطوريه ليس بالاعتراضات الوارده عليها و
على كل قسم ضرب اى انواع من الدفع الى من الاعتراضات اما وجه دفع العلة الطوريه فانه بعد الاستيفاء احدى
القولين وجب العلم وهو التمام ما لم يمتد المعلن بتعليق الى قبول السامع ما يثبت المعلن بتعليق مع بقاء الخلاف في
الحكم المقصود وهذا القول على ما يوجب الطور اصحاب الطور الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علمه في
المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتج الى معنى موت ضرره وذكر قوله الى كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا ينادى الى التيقين النية كالصلوات فتقول عندنا لا يصح الا بالتعيين وان التعبد واجب فيها
لكن ليس بالتعيين محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق يعين لم لا يفرضه ليس بتعيين لعدم وجوه القصد الى الوصف
عندنا هو تعيين الشرع لان هذا الصوم ما انفرد بالشريعة في هذا اليوم وعدم المزامه صادر اطلاق النية فيه عندنا
التعيين ساقط فنصت على عطف الاسم على متوصلة الدار فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب باسم علمه وهذا معنى قول
الشيخ وما يجوز باطلاق النية على التعيين وانما قدم القول لوجوب العلم لانه يرفع الخلاف عما وصفت على المستدل
فكان احق بالسند لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود اشتغافنا بالاعتناء هو
واما الوجه الثاني من وجع الدفع فاما قوله من امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب عن غير دليل وى اصل المناظرة
لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمدعى يدعى لزوم الحكم الذي رآه انبأه
على السائل او السائل مدعى علمه فكانه سبيل للتأكد فلا ينبغي له ان يجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهو على اصحاب
الطور الى القول بالانزاع لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامه دليل ولا دليل يقبل سوى بيان الانزاع لعل المعلن الى
النيابة لئلا يترك الا انما سلم في العلة الطوريه على اربعة اوجه احدها تخالفه في الوصف بان يقول لا يخ
اسلم ان الوصف الذي تدعيه علمه موجود في المتنازع فيه في انما صلاح الوصف للحكم بان يقول بعد تسليم وجوه الوصف
لا سلم انه صالح للعلم الثالث في نفسه الحكم بان يقول بعد تسليم صلاحه للعلم لا سلم ان الحكم ثابت والرابع في
نفيه الحكم لا الوصف بان يقول بعد تسليم وجوه الحكم لا سلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل لا يكون ثابتا بوصف له
وقوله الفرق بين اغانعه في نفسه الوصف وبين اغانعه في نفسه الحكم اليه ان اغانعه في نفسه الوصف منه تعلق الحكم
به في النزاع مع تسليم محله بوزن الاصل واما اغانعه في نفسه الحكم اليه في منع تعلق الحكم بالوصف في الاصل مثال الاول
قول اصحاب الشافعي لم يكن الاظهار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بعينه من الاكل والشرب
كذا لاننا لا نعلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة في النزاع هو الاظهار متعلق بهذا الوصف والجماع مع تسليم ان الحكم
وهو وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالاظهار عندنا في الجماع لا بالجماع بل دليل انه لو
جامع ناسيا لا يفيد صومه لعدم الغطر وان كان الوطى حلالا في نفسه ومثال انما قولنا في تعليل اصحاب الشافعي

بتعيين
لان التعيين

الانبات ولاية الاب بوصف البكان باعتبار انها جاعلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال لان وصف البكان
صالح كذا الحكم وموانبات الولاية لانه يظهر له تاثير في موضعه اخصى محل النزاع او قولنا في تعليلهم في الكفاية
السنة بالعلم والتعيين لانه شرط المأثم والمقايض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه يثنى
عن الخطر والعنى ويختص جواز البيع فيها بزيادة شرط اظهار الخطر كالتكاح لان هذا الوصف صالح لما رتب
عليه من الحكم لان السبيل في استدلاله بالحاجة للاطلاق بالبلغ الوجوه دون الفضايق بزيادة الشرط ومثال
الثاني قولنا في تعليلهم لمصلحة الراس بانه ركن في الوضوء فيستلزم غسل الوجه لان ان التلبس هو السند
في الغسل بل السنة فيه التأكيد بعد تمام الغرض لان السنة في الحال الفرض في محله من جنسه كاركان الصلوة الا
ان فرض الغسل لا يتحقق محله الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكليمه بالاستيعاب الذي هو سنة فيه
لان زيادة شرطه على قدر الغرض من جنسه محله فلا يمتنع الى التكرار ومثال الرابع قولنا في تعليلهم بان الاخر لا يحسن
على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كائن العلم لان الحكم الاصل وهو عدم التعنى في ابن العم عند العلم البعضية
اذ العلم لا يصلح زيادة من عندنا بل عدم الحكم في صوره لعدم التعليل هو بيان ذلك اي بيان الصلوة الطوية
التي عدم الحكم على عدمه وعدم الحكم عندنا على عدم العادة الصيام اذ اختلفت المآثر صالحة انه يفيد الصوم لغوات ركنه
وبإزوم عليه الثاني فان صومه لا يفيد مع فوات الركن حقيقته في اجاز الخصب قال امتنع حكم هذا التعليل لما
وهو الاثر وهو قول علمه في صومه كفاغا اطعمك الله وسنأك مع بقا العادة وقلنا امتنع الحكم في الثاني لعدم العلم
لان معار الثاني منسوب الى صاحب الشرع حيث قال فاغا اطعمك الله ولما كان سقط عنه مع الجناية فصار الحكم الى موجب
لغير بل بعد الثواب وعدم الحرمة قوله وفساد الوضوء الى الثالث من وجوه الدفع فساد الوضوء وهو عيان
عن كون الجامع في القياس بحيث ثبت اعتقاد بنص ارجاعه في قبض الحكم وقيل هو ان لا يكون القياس على النية
الصلوة لاعتبار في ترتيب الحكم كذا في الضيق من التوسع والتخفيف من التغليب والانباء من النفي وبالعكس وهو
قول المناقضة محال ليس يمكن الاقرار عندنا في محله اخص بالجواب عن النقض او بزيادة قيد يندفع به النقض ولما
فساد الوضوء فيفسد القاعدة التي بني عليها الجيب كلاله اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاقرار عنه بوجه سوى الاستسار
الى عملة اخرى وذكرنا في تعليل اصحاب الشافعي في الاجاب الفرق باسلام احد الزوجين حيث قالوا الاسلام احدهما يوجب
اختلاف الدين فيوجب الفرق في غير المدخول اليه في غير توقف على انقضاء العدة كونه احدهما وان كان بعد الدخول ينوقف
على انقضاء العدة وهذا التعليل فاسد في وضعه لان الاختلاف لا يثبت باسلام المسلم اذ هو الحاد في قلوبنا الفرق
لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي هو حدث لان الحكم يضاف الى الحاد وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عام للحقوق
والاملاك لا يبطل الا وكان الوصف ثابتا عن الحكم قوله المناقضة الى الرابع من وجوه الدفع المناقضة وهي خلف
الحكم عن الوصف الله على علمه وسواء كان مانع او غير مانع عندنا لم يجوز خصيص العلة وعندنا من جوده خلفه عن العلم لان مانع
يلجى اصحاب الطور الى القول بالانزاع لان الطور لما انقض لاجل الجيب بقاء من الخلق عنه الا ببيان الفرق في عدم ورويه
بالنقض

موجب التمسك بالبعد الثوابية
وعدم الحرمة

على القضاء وعلى

النجاسة

مثلاً

الاصحاح

یہ ہیں

واما المفارقة فقد اختلف فيها فزعم بعض محابنا والهاب السافعي له ان الفرق اعتراضي صحيح وسبق فيها و
 عليه اكثر فقهاء اخر اسان وعزيرة وذهب المحققون من الفرقين الى انه اعتراضي فاسد لا يبطل به العمل بل يوجب بطلان
 احدها ان السائل جاهل بموقف الاثارة الى ان يتبين له الوجه لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى اخر ان نصب
 مدعيها ولم يبق سائلا لهذا الجواب ومن حله فلا يجوز ذكره كذا الثاني في الحكم الاصل وجود ان يكون معلولا بعلة من ثم يتعدى
 الحكم الى بعض الفروع باطل في العلة دون الاخوي فبان في الفرع عدم الوصف الذي يدوم به السائل الفرقين ان سلم اليه على
 لاثبات الحكم في الاصل لا يمنع المحلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدوم به السائل الفرقين ان سلم اليه على
 ايضا المسئلة فكان الاستغناء عنه والثالث ان الخلاف في حكم الفرع ولم ينعنه السائل ما ذكر في الفرق الا ان
 اراد عدم العلة وعدم العلم لا يصلح ليلاعلى عدم الحكم عند مقابلة العلم بعدم يقر ان العلم يمكن بوجوده ليلاعلى ان يوجب وجود الحكم
 فالصدر الاسلام المفارقة من اعتد الاعترافات وقال نفس الامة المفارقة على العمل المولدة بحاجته لا فائدة فيها
 في موضع التي لم يكن كذلك اذا انشور من مقتضى الضم في كنهه للشان اذا انشور من مقتضى الوجود في مقتضى صورة على المورث يجب
 ذلك التقض بوجوه اربعة بخلاف العلم الطوري يجب لا يمكن دفعها عنها لان التقض الوارد عليها يبطلها حقيقة
 اذا الاطوار لا يبقى بعد التقض فلا يمكن دفعه بوجه كما يقدر في الخارج من غير السبيلية انه يجب خارج من بدني
 الانسان فكان حله كالبول فيور في هذا ما اذا لم يسد نقضا فانه خارج يجب ليس حدث ومثل حدث في
 السبيلية بخلافه فبدفعه اولا بالوصف الى عن الوصف بان يقول لا نعم ان ذلك خارج لان الطور هو الانتقال من
 باطن الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسد لان الجاسة اذا لم ينقل عقد فلهما فان ثبت كل جلد رطوبة
 في كل عرق وما وجلت سائر في هذا فاذا اراد التحليل صار ما حرم من ظاهر الا اذا جاء يدفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف
 وهو الثاني فان الخارج الجسدي انما صار حله باعتبار انه مولد في نجس ذلك الموضع واجاب نظري حتى وجب
 غسل ذلك الموضع للتطهير فيجب غسل كل له لان ما خرج من البدن لا يحتمل الوصف بالجسدي وهذا مع قول الشيخ ووجوب
 التطهير باعتبار ما يكون منه في اعتبار ما يكون منه في سبب ما خرج من البدن لا يحتمل الوصف بالجسدي فيجب غسل
 كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كخا البور واخر يقول باعتبار ما يكون منه عن اصابع اليدين من
 الخارج فانه يوجب غسل ذلك الموضع فقط وهناك الى فيما اذا لم يسد لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول
 في الحجاب الطهارة في حلهما فكذلك في غير حلهما فعدم الحكم هناك لعدم الوصف مع وان وجهه صون ومنه يكون مؤجبا
 للعلم فكيف يكون نقضا في قوله وتورد عليه صاحب الجرح السائل الى يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب المخرج
 الجرح السائل فان ما خرج من جرحه خارج يجب ليس حدث حيث لم ينقض طهارة ما دام الوقت باقيا وما دام
 يصل العرض وما يتبعه من النوافل في دفعه بالحكم الى بدخ التقض الوارد عن عدم الحكم في صورة التقض وهو القسم
 الثالث بان يقول لا نعم ليس حدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه لما بعد خروج الوقت فهو قدرة المطلق
 على الخروج عن علة التكليف وهذا لم يجز له المسح على الخنصر بعد خروج الوقت اذا بصرها بعد السبلان والحكم قد يتصل

كالغسل فانما غارهم بقولنا انه مسيح فلا ينبغي ان يكون له في محله او بزيارته هي
 نفس الملام ونفسه كقولنا انه ركن في الوصو فلا ينبغي ان يكون له بعد الحاله كالغسل وهذا احد وجهي القليل في معارضة
 صحيحة لان الزياره في الحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التعليل بعد الحاله الغرض في محله الغرض وهو الاحتياط
 ولكن ايراد في الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصه مستطال لان هذا النوع معارضة فيها منافع ولا اصيل
 انه احد وجهي القليل في ما ذكره بعض الشراح انما اوردوها لانها معارضة قصد اذاتنا ومانا قصد ضمتنا لا يدفع
 هذا الاستدلال لانه قد عارضه بالخالفه وباري في هذا الموضوع لا حذر الخوض في قوله او تعبير في
 عارضه بضد ذلك الحكم لكن مضرب تغيير كقولنا في التبعيد لعين الاب والجد ولا يرد عليها لانها صغيرة فتولى عليها
 فكا كما كان لها اب فقال اصحاب السلف في هذه صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخرة قياسا على المال فانه لا ولاية
 للاخ على مال الصغير بالاتفاق فلهذا معارضة تغيير لان الزياره في انبات اصل الولاية على التبعيد لا في تغيير التولى
 فحق اثبات اصل الولاية وانهم نقول الولاية بسبب خاص فلم يعارض ذلك الجواب ولكن قد عارضه البعض فان الخلاف
 ثابت في ولاية الاخ وعين واما بطلان ولاية الاخ بطلان ولاية الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب
 والجد فلهذا الظاهر في هذه المعارضة وهذا النوع من العكس في قوله اورد في حكم غرض الاول اوجه الى معارضة
 السائل في الحكم الاول صورة ولكن فيه في الحكم الاول من حيث المعنى من قول ابي حنيفة هذه المرأة التي في اليها
 زوجها الى اذيت ثلوثه فاعتدت وتزوجت بزوج اخر وجازت بولدهم حضرة الزوج الاول ان الولد الاول لا يملك
 صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الحضم بان الثاني صاحب فراش فاسد من حيث وجب به نسب
 الولد كما لو تزوج امرأة بغير طهر فوالت بنت نسب منهم وان كان الفواسي فاسدا كذا هذا فلهذا المعارضة
 في الظاهر فاسدة لا اختلاف الحكم لان المسند اعلى لاثباته للملوك والسامع اعلى لثباته من الثاني وكان
 ينبغي ان يجعل التبعيد عن الاول ليعتبر في النفي والاثبات على حكم واحد في محله واحد لان فيها صحة من وجه لانه
 لو ثبت من الحاضر لا يبقى من الغاييب لعدم ظهور ثبوت النسب من شخصين فحتاج الى الترجيح فنحن ان
 الاول فواسي صحيحا وللثاني فاسدا والزوجان للصحیح فنعارضه الحضم بان الثاني صاحب فراش فاسد واما ما كان
 الولد وله كالمكان كل واحد من الغرضين فاسدا واحدا غاييب والاخر حاضر فان الولد للحاضر كذا هذا
 فننظر به فقه الحديث وموان الملوك والعقود احق بالاعتبار من الحضرة واما الحضم ففضل الزنا فان الملوك للاول
 الحضرة واما لان الفاسد يوجب الشهادة فيصحح يوجب الحضم فكانت الحزمة أولى بالاعتبار
 من الشهادة **قوله** والشيخ عليه الاصل في النوع العام معارضه في علمه الاصل وهي ان تذكر السامع اعلى
 اخرى في التقيس عليه فيفقد في الفرع ويثبت الحكم اليها معارضة الجدية في ذلك ليطاى هذا النوع بطر لان الوصف
 الذي يلزمه السائل متقدما كان او غير متقدما لا ينافي الوصف الذي يلزمه الجدية لان الحكم يثبت بعلم مختلف في ذلك الوصف
 ان لم يكن متقدما ففساد ظاهر لانا لينا ان حكم التعليل ليس الا التقدیم واذ ابطال التعليل بطلت المعارضة وان كان
 متقدما كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء اتى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتفاق معارضة

للزنا

موضوع الزنا الامن حيث انه يتعلم تلك العلم في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العلم لا يوجب عدم العمل بالحكم ولا يصح
 دليله عند عدم حجة اخرى فكيف يصح دليله عند مخالفة ما اذا علم الجدية في حقه مع الجدية في حقه متفادلا
 بانه مكمل في حقه فحرم بيعه مفاضلا كالحضرة فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكره ولكنه الاقتيات
 وقد قد هذا المعنى في الفرع فلهذا المعنى يتعدى الى فضل مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه بان يقول ليس المعنى الاصل ما ذكره
 ولكنه اعظم ولم يوجد الفرع لهذا المعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وموافقة وما دون الكيل في هذا النظر
 من جعل هذه المعارضة حسنة لاتفاق الخصمين على لائحة الحكم احدهما فصارتا متدافعين فاذا ثبت صحة
 ما ادعاه احدهما علمه بطلت الاخرى ضرورة والجواب ان احدهما جواز الجمع بينهما وان يكون الكيل عليه و
 العلم عليه ولهذا النوع السارح على ذلك جازوا ما يصحح على نفس واحد في العلمين المعنى في هذا الظاهر
 لصحة العلم الاخرى وانما ينبغي كل واحد متدافع على خصمه بالليلد قام على نفس واحد لا بصحة علمه جواز التعليل
 صحيح الحكم التعليل بعلم شرعي جاز في ثبات التعليل في صحة ذلك ضربا ظاهرا لظلم المعارضة فوجه
 وكل كلام صحيح في ذلك العلم ان ارضع اعلم لمعارضة في الاصل يسمى بالمعارضة وقد عند الجمهور وهي من
 الاصول الفاسدة كما بينت وقد دفع الفرق لمعنى صحيح في نفسه فبين ان الصحيح في نفسه على طريق
 يقبل منه فقال في كلام صحيح في الاصل ان نفسه واحد وضعه بذكره على سبيل المعارضة وقد
 اي يترك السائل على سبيل المعارضة في نفسه ما ذكره على سبيل المعارضة كما نفع لكونه معارضة
 صحيح مع هذا التعليل فيقول اصحاب الشافعي في اعناق الدلائل العبد المولى هو ان لا
 يتفاد اعناق الدلائل لان الاعناق صرف من الدلائل من حيث هو كانه باطلا في البيع فقال السائل
 في امك الطر والغير تبين بينه وبين البيع بان البيع حكم الفسخ بعد وقوعه فيمكن القول بان عقاده
 على وجه يمكن للمزمن من فسخه والعقود لا تحتمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا يظهر اثر حق المزمن
 في المنع من النفاذ فينبغي عقدا وما وهذا فرق فنهى صحيح ولكنه لا يقبل لانه صدر من لا ولاية
 له على الفرق وهو السائل فلم يقبل منه والوجه في ابراهه مع وجهه لما نفع لتبعيد ليعول كالمسائل
 لتبعيد حكم الاصل دون تغييره وعنه لا سلم وجود هذا الشرط وهو التعدي به لا تغييره
 المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع يوقف ما يحتمل الدونه ابتداء والفسخ بعد وقوعه
 حق المزمن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الدلائل بالاجماع حتى لو تروى الى ان يذهب من المزمن
 او جاز المزمن ثم ابيع لاذ لا سرار وان في الفرع ومعه عقاق بطلان صلاحه كحكم
 الفسخ بعد ثبوت صحة لوركان المزمن لا ينبغي اعناق فلهذا في ان لا يملك العبد الا
 غياقي لا يبرئ ولو اراد المولى ان يفسخه لا يفسخ بعوضه وهذا تغيير الحكم لا صدر له لا بطلان
 في الاصل غير الاعناق على وجه التوقف قوله ولذا فان من المعارضة الى طرح ما دفعه

بلاقي

عن بيان المعارضه لشرع في بيان دفع المعارضه بعد حقتها فقالوا اذا قامت المعارضه الى حقتها كان السبيل فيه
الى دفعها الترجيح فان لم يثبت للرجح صار منقطعاً وان رجع علة فللسايل ان يعارضه بنزج علة فان
لم يكن له ما دعه المحجب اعلم ان الترجيح انما يقع في الالاب الطنيد والاقب منها فاما ما في الالاب النقطه فلا
سبيل الى الترجيح بل المناظره والناسخ ان يعرف المناظره كما او دلالة والاوجب المصير الى دليل في الوقوف
كما ينبغي ولا يقع في معلوم ومظنون ايضا لا تحالته بقا النظر في مقابله العلم قوله وموعده عن فضل احد
المبطله هذه العباد توسع لان ما ذكره مع الزحان لا مع الترجيح فان الترجيح انما يثبت الزحان فكان السبيل
خلاف المضل لظهور واقام المضل البقاه فكان التقدير موعده عن بيان زيادة اصل المسلم على الاخر
ومع قوله وصفاته الترجيح يقع بالعلم الذي لا يكون دليلا بنفسه فان الترجيح كونه الادلة لا يقع عند عامه للاصول
لان الخ انما يقوى بعد تزج ذاته لا بانضمام مثل اليه كماله الحسوسات من عدم ترجيح الشهاد كونه العباد
بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب السامع الترجيح كونه الادلة صحيح لان
الدليل الواحد لا يقاوم الادلة والادلة لا يثبتها قطبان بالتعارض فينبغي الدليل الاخر سالما عن المعارض
فيصح الاحتجاج لولان المنصور من الترجيح في النظر الصادر عن احدى الاقطار وقد حصلت في الدليل الذي عاين
دليل اخر مثله وجوابه ان كل واحد من المعارض للدليل الذي يوجب الحكم على قضاة الكل بالتعارض قوله في الترجيح
القياس بقياس له الى قوله وانما يرجح القياس بقوله لا يقع الترجيح عما يصلح دليلا بانقره او انما
يترجح القياس بقوله الاثر علة والحجج بقية الدوى وعدالة وضبطه واتقانه والنسب يكونه حكما او معبرا
او نصا او صرحا او صفيقا لا ينص الى او صرحا او قياس ونقل عن بعض مشايخنا ان المعين اذا انفرد ضابط
احدهما بالقياس لان القياس عن معتدلة مقابله النص فكان منزلة المعنى الوصف للنص الذي هو اقله وتابعه فيصير
موجها او لا يصلح ان النص لا يرجح بالقياس لان القياس من جنس ما يصلح بنبه بطريق الاصله وان لم يكن حجم في هذا
الموضع وكذا لا يرجح صاحب الجراحات الى كما لا يرجح القياس بقياس اخر فلا النص بغيره لا يرجح صاحب الجراحات
على صاحب جراحه واحد اذا ارجح رجل جراحه واحد واحدة صاحبه للفعل خطا او جرحه ارجح عن جراحات
لكل الاضامات من جميع كانت الدية عليها نصيبين ويخبر عنها العاقل لان كل جراحه علم تامه فصل معارضه
صاحب الوصف فلم يصلح وصفا ولا يقع بها الترجيح ولو نظم اطلاقا بلده والاخر حجة رفته فالقاتل هو الذي جرحه
رقتة لا بالآخر لربا في قوة فيما موعلة الفعل من فعله وموانه لا يتوهم حيوته بعد فعله خلاف فعل الاخر قوله
وكذا الشفيهان الى كما قلنا عساواة صاحب الجراحه الواحد صاحب الجراحات المعول قلنا عساواة
صاحب التليل صاحب الكثرة الاحتجاج السقف الشايع المبيعه في صورته واربعين ثلاثة نفر لا حرام
نصفها ولا الاخر ثلثها وثلثها سدسها فاحص صاحب النص والآخر ثلثها وثلثها سدسها فاحص صاحب النص
نصيبه وطلب الاخر ان السقف لم يفرج صاحب الثلث على الاخر في الاحتجاج السقف لم يكن له ان ياخذ جميع المبيع

خلافة

الاثر

نصيبه وطلب الاخر
ان السقف لم يفرج صاحب
الثلث على الاخر في الاحتجاج
السقف لم يكن له ان ياخذ
جميع المبيع بالآخر

كان

بالايجاد والاحتجاج السقف بقدر نصيبه عند ان يقع له فيفضي بالسقف المبيع الا ان السقف من حواف الملك
فيكون مقسوما على قدر الملك وعندنا يفيض بالمبيع بينهما ايضا فالاحتجاج نصيبه لان علة الاحتجاج هو الشك وكل جرح
الشك وان قلت وفي علة نامة للاحتجاج وما ذهب اليه ان اخرج له غلط فانه جعل حكم العلم وهو الاحتجاج متولدا
من العلم وفي الملك منقسم على احوال العلم لا سيما في طريق الحكم بثلث بالعلم لا بطريق التولد بل باجاء الدية اياه مقارنا للعلم
وكذا الحكم لا ينقسم على احوال العلم لا سيما في طريق الحكم بثلث بالعلم لا بطريق التولد بل باجاء الدية اياه مقارنا للعلم
بالانقسام كغيره من السقف بالروى وذكرنا من السقف الجرح والنصيب وانما وضع الجرح السقف وان كان حكم الجرح عندنا
كذلك لثباته خلاف ان افعي به قوله وما يقع بها الترجيح ارجح الى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الحقيقة في القياسات
اربع اقسام احدها الترجيح بقوى الاثر كالاختصاص في معارضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف له حجة فهو الاثر فاما
كالأثر اقوى كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاختصاص اقوى فترجح على القياس كما بيناه في سورة سابع الطير ونظر الجرح
فانه ما صار حجة بالاقتضار بالرسول وجب رجحانه عما يرد مع الاثبات من الاثبات لثبته الذي حسن ضبطه وايقانه
وخلاله انما بقوى ثباته على الحكم المشهور به والمرد به ان يكون وصف احد القياسين الزم الحكم المتعلق به من وصف القياس
الاخر والدليل على صحة ان الوصف المورثا ما صار حجة بالترجح وهو جمع الزم الكتاب والسنة او الاجماع لثبوت هذه الادلة
فاذا اردنا الوصف ثباتا على الحكم اردنا حجة بفضله معناه الذي صار حجة وهو مجموع ان الى هذه الادلة وهذا كقولنا
في صوم رمضان انه معلن اولى من قول اصحاب السامع به انه صوم فرض لان هذا مخصوص في الصوم بخلاف القياس
فقد تعلل الى الوديع والغرض من السمع الفاسد في سقوط التعيين فما هو غير حكم لازم موجود في المعاملات وسائر
النزاهة كالزكوة فانه اذا اصدق بالقياس على الفقير لم يتولد كونه يخرج عن العلة والحج حتى لو اطلق النية وتعين
حجبه الاسلام لم يخرج وكذا اذا ادى الوديع او المعضوب الى المالك يخرج عن العلة باي حجة رده ولا سيما في تعين
الدم للموعدة وكذا للمعضوب باي حجة رده حتى اذا باعه من المالك وذهب له او صدق عليه وسلمه اليه عن الوجه
المسحق سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم وكذا رد المبيع في البيع الفاسد على الباع كالمعضوب باي حجة كان يقع عن
المسحق لان الرد بسبب فساد البيع مسحق في هذا الخبر بعينه شوعا والمسحق على اى وجه اى دفع عن الوديع
والثالث بكونه اصول معناه ان يسهل لاصل الوصف اعلان او اصول فتخرج على الوصف الذي يسهل له الاصل واحد
كقولنا في مسحة الرأس انه مسحة فلا يسن تكون مسحة الخوف والهم ومسحة الجوارب والجبهة اولى من قول اصحاب السامع به
انه ركن فبين تكون كالمغسل فانه ما يسهل به وصف المبيع مسحة الخوف والجبهة وغيرهما ولم يسهل لوصف الخضم
وهو الركن الا المغسل لرجح عليه ثم ارجع بعض اصحابنا وبعض اصحاب السامع به ان الترجيح بكونه الاصول غير صحيح
لان كون الاصول في القياس غير له الدواة في الخبر والخبر لا يرجح بكونه الدواة في الخبر على ما مر بيانه فكذا هذه الادلة

بأحد

بالايجاد

ولانه من جنس التوجع لكنه العلة لان سريان كل اصل عنده على حدة وعند المهور وهو الصحيح لان الحجة في الوصف
الموثر الاصل المستقطب منه لكن كثرة الاصول بموجب زيادة تأكيده وتزوم الحكم بذلك الوصف في وجه آخر غير ما ذكرنا
من تلك التاثير والنبات على الحكم فحدثت بها فتحة في نفس الوصف فلذلك صحت الترجيح وهو من جنس التاثير
النبات فان كثرة الرواة ليست حجة بل الخبر موثق لكن حدث بكثرة الرواة فتحة وبذات انفسه نفس الخبر فيصير مشهورا
او متواترا فينتج على ما ليس لتلك الصفة وهذا قريب من القيم الثاني فالسبب للامعة وما من نوع من هذه الانواع اذا قررت
في مثل الاصلين فيكون له امكن تقوية النوعين الاخرين فيه ايضا وهكذا في القوم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى
مع واحد وهو التوجع بقوة التاثير للنباتات فثلاثة فالترجيح يقع التاثير بالنظر الى نفس الوصف والوجه بالنبات
بالنظر الى الحكم والوجه بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل والرابع الترجيح بالعدم عند العدم وهو العكس معناه ان الوصف
اذا كان مطروحا او منقضا بان وجه الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم يتعكس اختلاف
في صحته فحدث بعض المتأخرين لاعتبار به لان العدم لا يتعلق به حكم الى لا بموجب عدم العلم عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس
فلا يصح مرجح لان الترجيح لا بد له من سبب ومختار عامه للاصولية انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعله لعل على اختصاص الحكم به ووكيفية تغلفه به فصار مرجحا لكنه لا يصح ضعف الاستدلال اعمه اضافة الترجيح
الى العدم لعدم الذي ليس له في ظاهره عند المعارضه فانه اذا عارضه ترجيح من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما
عليه ومثاله قولنا من سجد الرأس انه مسبح في الوضوء فلا يسكن بكونه فانه ترجيح على قولهم انه ركن فيه فسبغ بثلثه لان
ما قلنا يتعكس ما ليس عليه كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا يتعكس فانه الغضاضة تتكرر وليست بدسكن
فوجه واذا عارضه من ترجيح له اعلم ان هذا بيان الخالص عن تعارض وجوه الترجيح واصل ان كل حجة
موجودة بصورته ومعناه لم تقوم به صفات تعقب الوجود فاذا عارضه من ترجيح اعمه ما يقع راجع الى الذات
والثاني بوصفه في الذات على مضاهية الوجه الاول كان الترجيح في الذرات احيى من الترجيح في الحال لان الذات
البنو وجودا من الحال زمانا ورتبة ولان الحال قاعه بالذات تابعه فلو اعتبرنا الحال على مخالفة الاول كان التبع
مبطلا للاصل وذا الجوز وبيان هذا ايضا قال احيى بنات مسابرة صفة الغاصب بان احدهما في المعطوب صفة
منقومة ومن ما يندرج فيه العين به كالوعظ طعاما وطيفة او شاة فذبحها وسواها انه ينقطع حوالا لكونه
العين الى الله لانه ينقطع اصلا لان الوصف الحادث في المعطوب بصفة الغاصب منقومة وهو حق الغاصب
والاصل منقومة حق المعطوب منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا يبعد الى انبات الشك لا اختلاف المالك جنسا فلا بد من
ملك اعمهما بالآخرة قلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حصة في الصفة قائم لانهما موجود من كل وجه لبقائهما
على الوجه الذي حدث من غير تعبير وهو المور ببقوله لان الصفة قاعه بذاتها حلالا وهو حق المالك في العين ثابت من وجه

دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم وتبدل الاسم وذلك لان بالطبع والسبب يتغير العين من ملكه من
وجه اما صفة طعاما والطبق فلا بد كان صلتا لوجوه من للاغذية والآن لم يصح الايمان اليه فيثبت ان العين هالك من
وجه والمالك من هذا الوجه تضاف الى صفة الغاصب لانه فعل فصار ضامنا بدلهما فصار الحادث في الغاصب
قائما من كل وجه وفي المعطوب منه قائم من وجه هالك من وجه فحدثت الصفة باعتبار انما في الوجه راجحة لكونها
موجودة من كل وجه كذا في شرح القوم وقال الشافعي له صاحب الاصل احيى لان الصفة قاعه بالمصنوع لانه لا تقوم
بنفسه لكونها معضودا لوصاف ابتاع والحجاب ان ما ذكره يرجع الى الحال فغلبة والرجحان بحسب الوجه
احق من الرجحان بحسب الحال **قوله** والترجيح بغلبة الاشياء الخ وان وجه الترجيح الغاصب ارجح للاول
الوجه غاصب عليه بانقوا من كذا كذا في اول فصل الترجيح وانما الترجيح بغلبة الاشياء وهو ان يكون للفرع باحد
الاصول غلبة في وجه واحد وبالاصل الاخر لم الذي خالف الاصل الاول سببه من وجهين اومن وجوه وموصفهم
عند عامة اصحاب الشافعي هو ذكره في القواعد في ادب القاضي وهذا لان الفاسد لم يجعل حجة الا لافاقه وتغلب
النظر ولا شك ان النظر يزاد في عند كنه الاشياء كما يزاد عند كنه الاصول وهذا ابط عندنا لان للاشياء اوصاف
تجوز علمها وكنه العمل لا بموجب كنه الايات والاضمار والافاق بين اوصاف في شق من اصل اوصاف
فلو كانت من اصول شتى لم بموجب ترجيحها بخلاف كنه الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يندرج فيه فيوجب قوة
ونباته على الحكم فاما صفتها فالاصول واحد والاصناف متعددة لان كل شيء وصف على حال يصح الجمع بين الاصل والفرع
فكان من قبيل الترجيح بكثرة الاول في مثاله قولهم ان الاخ يشبه الوصف لاد والوالد من وجه وهو المحرمية يشبه ابن العم بوجوه
لجواز رفع الزكاة لكونه واحدا منها صاحبه وطرح عليه كل من هذا صاحبه وقبول الشهادتين في الطرفين وجوبان النقصان
من الطرفين بخلاف الولد الذي هو الدفاعة لا يجري النقصان من الطرفين بل من طرف واحد وهو قبل الولد والد فالسبب باين العم اولى
ولا يعاقب كباين العم وهذا ابط لما قلنا ان كل شيء يصح قياسا والترجيح بقياس احيى لا يجوز والاعمال الترجيح بالعموم مثل ترجيح
اصحاب الشافعي في التعليق بوجه الطعم في الانبياء الا يرجع على التعليق بالكليل والجنس لان وصف الطعم يعم الكل ولا يعم الحفنة
مثلا والكنية وهو المكمل والتعليق بالكليل والجنس لا ينفكا والاكثر وكان التعليق بالطعم اولى لان المقصود من التعليق تعميم
حكم النفس فكونه اعم كان اوفق لمقصود وهذا ابط عندنا لان الوصف فرع النفس لكونه مستقبطا منه والنفس الخاص والعلم
سواء عندنا وعند الخاص بعض على العام فكيف صار العام احيى من الخاص عندنا ولان التعليق غير مقصود من التعليق
عنده حيث جرد التعليق بعلته فاصرة في كل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعليق لا يرى ان كثير
من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدي على الخاص وقالوا ما سواهم صاحب القواعد والغنى الى ولو كان العموم مقصودا
لترجحت المتعدي بعمومها على الخاصة ولم يرجح والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح
بعض اصحاب الشافعي في وصف الطعم في باب الربوا على الكل والجنس بوجه آخر عندنا في قولهم في ذات وصف
واحد اقرب الى الضبط والاعتدال في اكثر تاثير من ذات وصف في عدم توصفها في اثاره الحكم على من في آخره كانت اولى

اعلم

الوصف

حياته ما له بها فلذلك ايجاز ما لا يباح المال كماله لا يباح الزنا باباحة المرأة او اهلها قولهم كذا القذف حد
 القذف مستلزم على الحقيقة بالاجماع فان سرقه لدخ عار الذنا عن القذف ولعل على ان فيه حق العبد وسرعه
 حد ازاجرا حد لا يباح على ان فيه حق الله والاحكام مستلزمة لكون ايضا الا ان حق الله م غالب عندنا حتى لا يجرى
 فيه للارث ولا سقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ومحمد في حق العبد عند الاجماع حتى لو قذف جماعة من اهل
 واهل او في كلمات متفرقة لا يقيم عليهم الا حد واحد وعند الشافعي في حق العبد فيه غالب في حق العفو والارث
 والجرى فيه التذاطر واجمع بان سبته تشارك في حده وكذا القصور منه حقه عار الزنا عنه وكذا حقه واذا
 كان سببه الجناية على العبد ومنفعة يعود اليه علم انه حقه كالنقصان والحد في حق العبد وكذا نقول
 هذا الحد يجب بالتلف بالزنا لانه ما قذف محصنا قد الحقت ثمة الزنا فوجب الحد عليه ليكون بوجوبه اجرا
 عن الاقدام عليه حتى لو كان المذوف مجنون لم يلحقه عار لم يحد وما وجب للثغينة اثر الزنا وحمية الزنا خالصة
 لله م كان الحد الواجب عليه خالصة له وجب ان يخلص على اهلها بوجوبه حرام حجب الكف عنه لله م ايضا ولكن
 هناك يملك التهمة عرض المذوف لله م عرضة حق وله حق ايضا فيثبت للعبد ضرب حق فالوجه الاول اوجب منه
 الحق لله م خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله م عز وجل وللحد قلنا معظم الحق لله م بخلاف النقصان فانه
 العقل الذي موضوعه على النفس وفيها لله م حق وهو حق بالاستعجار والعبد حق وحق العبد ارجح بحول الله م
 له وكذا مضار معظم الحق فيه له ولذا لا يسقط في الذنوب بخبايات كالكفر والداير وينتصف بالكره وما هو
 حجب العبد لا ينتصف به وسبق فيه الامام وما هو حق العبد فاستفاد اليه فلهذا المعايير لعل على ان حق
 الله م فيه غالب كالفصل في القصاص مستلزم على الحقيقة لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بخلاف الدليل على ان
 فيه حق الله م انه بسقط بالسميات كالحل والحد والحد واجب جوا العقل حتى يقتل الجماعة بالواحد
 واجرمه الافعال حجب صفاته م ولكن حق العبد ارجح لان وجوبه بطريق المماثلة وفيه مع المماثلة بالحكم من هذا
 الوجه فعلم ان فيه حق العبد اليه اشار قوله م ولكم في القصاص صيغة ولذا اب توفيه الولي ويحرم فيه الارث
 ويصح الاعتراض والعفو عنه بالاجماع قولهم وفي النول الى العبادات بلغة انواع اصول ولو اصرق وزايله
 الى كل من الايمان وفروعه النول اصول ولو اصرق وزايله اماره الايمان فالنقد اصرح بحكم الاحتمال السقوط
 بعذرها ولا يبغي مع التبدل خال والافراد باللسان دكن في الايمان ملحق بالنقد في وقوع الاصل ولعل النقد في
 لان اللسان معقول على الضمير فانقلب الاقرار منقضا الى النقد دكن في الايمان ملحق بالنقد في وقوع الاصل ولعل النقد في
 بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مومنا عند الله م وايضا عند العقل الفقه اخلاف البعق المظلمة وقد نصير
 الافراد اصلا في حكم الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الايمان صح ايمانه في احكام الدنيا عتق ببناء عا وجوه هذا الزكينة
 وان كان قيام السيف على راسه امانة غير مصدق بقلبه لكن الاسلام يعلو ولا يعلى عليه والزوايل في الايمان تكرر
 النعمان من بعد اذ في كذا قبل والاصول في فروع الايمان الصلوة والاداء لم يخل عنها شريعة وفي عار الدين كجاءا

وعرضه حق م

قول م

على انه م

في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشمل على الخدمة بظاهر البدن كالقيام والركوع والسجود وبالطبعة كالغيبه والخضوع و
 الدواشعة في شكل النية البدن ولكنها صارت فريضة بواسطه الكعبة التي عظمها الله م كانت دون الايمان الذي صارت فريضة
 بلا واسطه فلما صارت من فروع الايمان الزكوة التي تغلف باحد ضرب في النعمة وموالمال في النعمة الدنيا وبه ضرب بان نعمة
 البدن ونعمة المال وهي دون الصلوة في النعمة لان البدن اصل ونعمة المال فرع فالماز وقاية النفس ولان الصلوة
 صارت فريضة بواسطه العقبة التي هي حجاب الاستحقاق لانه التوجه اليها بوجه حتى بسقط اليها عند خوف العبد و
 والسجود والصلوة على الدابة والزكوة صارت فريضة بواسطه النقي الذي له ضرب استحقاق في الضرر لله وعند
 البعض هو مستحق الزكوة حقيقة فكانت دون الصلوة في الدرجة لان واسطتها اقوى فكان الخلو في الاول
 ازيد منه في الثاني فكان مع العباد في الاول الخلل لانها بالاضلاص صارت عبادة فالسجود وما عداها الاليعود و
 الله مخلصين ثم القوم بعد هذا لا شئ رباحه وفي النفس والابصار فريضة الا بواسطه النفس ومن دون
 الواسطتين الاوليين في المنزلة وتسمى انما قيلت الى السموات وموصفة فيج فيها ولا تخرج في صفة الفقير فكانت
 اقوى في كونها واسطه وهذا صار من جنس الجهاد لانه في عار الله وعدوه الباطن كان الجهاد في امره عدوا لله و
 عدوه الظالم واليه للاشارة في قوله علم اعدي عدوك ونفسك التي بين جنبيك وقوله علم افضل الجهاد وان جاهد
 نفسك وهو انك لا تعبد الا الله الذي هو بارية البيت المعظم بافعال مخصوصة في اوقات مخصوصة وامكنه
 مخصوصه وهو عبادة حكيمة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم كانه وسيله اليه فانه في الاوطان وجانب
 الاطهار والاولاد القطع عنه مواضع السموات وضوء نفسه وقدر على فعلها بالصوم وكان الحج عتبة الوصل الى
 الصوم من هذا الوجه فكان دون وبعد هذه الجمل الجهاد لانه من فروع الكفاية وما تقدم من فروع الاعيان و
 اما الزوايل فكل سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل منعت بمكالات للفراسخ
 زياوة عليها فلم يكن مقتضون قولهم وعقوبات كمالها الى محضه لا يشوبها مع آتي كالحل ودر من الزنا
 وحد السرقة وحد الشرب فانها شريعت لصيانة الانسان والاموال والعقول وانما كانت كمالها لانها وجبت
 خبايات كمالها لا يشوبها مع الاباحه وكان الجوار المرتب عليها عقوبة كمالها قولهم وعقوبات فاصرة كحو مان
 الميراث بالعقل ونيتها اجزية فخرها بين الكامل والناقص والجوار يطلق على العقوبة كقوله م جزاء بما اكسبتم على المنوب
 كانه قوله م من فروع اعين جزاء بما كانوا يعملون فلفظ رمع العقوبة تسميتها اجزية او مطلق اسم العقوبة يقع على
 الكامل منها ومع العقوبة فيه انه عقوبة ما ليه لا ينصير بسببه ألم نظامه بدينه خلافا لحدود وكذا لا يلحق نقصان
 في ماله بل غنى نبوت ملكه في تركه المقتول وكان عقوبة قاص الا يردى انه يثبت بالتقدير الخطا فلو لم يكن في الحرام مع
 القصور وكان كماله العقوبة لما يثبت عند هذه الجنايات كالنقصان لانه لا يلقى بالحكمه احباب عقوبة كمالها بخباية قاصرة

فلهذا

التوجه م

لأن

وكونه عقوبة لا يثبت في حق الصبي عندنا خلافا لما في غيره لانه يستدعي خطرا او لخطره ثبت بالخطاب لا خطرا
في حق الصبي فلا يوصف فعله بالخطر ولا بالتقصير وثبت في حق الخطا اذا كان عاقلا بالغ لانه مخاطب اذا اخطأ
جانب الموازنة لانه لا يقع الاعتراف بتقصيره فكلان الخطاب متوجها عليه في التثنية فيجوز ان يتعلق به الجزاء
القاصر كما تعلقت الكفارة ثم قيل الموار بالجمع في قوله عقوبات خاص الوارد في لسانه في هذا النوع الاحد
المفاد لهذا ما استدل به عقوبة قاصه وكذا في بعض نسخ المتن فيجوز ان يلحق حرمان الوصية بالعقل
ووجوب الكفارة من حيث ان مع العقوبة فيها قاصه بهذا القسم فيجوز اللغو على صفة ولا على الواحد
ولا يثبت الحرمان في حق القاصد والسابق وصادق البشير وواضح في السامع اذا رجع عن شبهة بان
يؤخذ ان اخي فلانا قتل فلان بن فلان بن فلان فلا يرضى القاضي في رجع عن شبهة بان بعد القصاص لا يجوز على
مباشرة القتل لخطور لقوله علم لا يبرأ لثابت الحكم على القتل والموجود من هو لا التسبب لا مباشرة
العقل اذا مباشر ان يتصل بفعل بغيره وحدث منه القتل كما لو جرحه فأتى والتسبب ان يتصل بغيره
لغيره لا صفة فعله والتلف في فعله قوله وحقوقه وادب الى ابيه بن العبد والعقوبة وهي
الكفارات فيها مع العباد الا انما يورث بما هو محض العباد وهو الصوم والنجس والاطعام
وحجب بطريق الفكري ويعرف من عليه بنفسه من ان يتوفى منه كرها كالعبدات والشرع لم يقف على المكلف
اقامه من العقوبات على نفسه بل في مقصوده الى الله وتبني بطريق الجبر وكان في ادائها مع العباد وفيها
مع العقوبة لانه لا يجب للاجوبة والعقوبة هي التي يجب جزاء النور المحذور الذي يوجد من العباد ولذلك يثبت
كفارات لانها مستورات للذنوب وجرمة العباد فيها غالبة عندنا بل لانهما يجب على الصبي للاعذار من الخطا
والناسي والمكره ولو كانت جرمة العقوبة فيها غالبة لا تمنع وجوبها بسبب العذر العذر لا يحسن العقوبة وكذا الكافر
مساوية فان جرمة العباد لم تمنع الوجوب على مولاه وجرمة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب ولا يثبت بالشك
ما خلا كفاية في العذر فان جرمة العقوبة فيها غالبة بل لانهما لا يجب على الخطا والناس وسقط في كل موضع عفت
فيه شبهة الاباحة كالحمار فان من جامع على ظن ان الجبر يطالع او على ظن ان السم قد عرفت وقد بين خلافه
لا يجب الكفارة بالاجماع عرفنا انها تلحق بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جرمة العباد من حيث انها يورث
موصف عباد كالصوم والاعتقاد لا يقال لو كانت جرمة العقوبة غالبة ينبغي ان يسقط بالشبهة كما لو اخطأ
اهل او يطعم مملوكه لان ملك النكاح مبيع للمعصية وملك الطعام مبيع للمعصية لا يثبت الاباحة في هذه الحالة بل يثبت
شبهة الاباحة فيوجب سقوط النكاح في جارية التي هي اخته من الرضا حيث سقط الحد لان الوطى وان كان حراما
فقيام المثل للنكاح هو مبيع يورث شبهة الاباحة لا نقول ما في كراهية لانه لا اعتبار في شبهة التي يورث شبهة الاباحة

فيما هو محال الخباية وملك الطعام والنكاح لا يورث اباحة الا في ارضه رمضان لوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك له او كمن
ختم مملوكه حيث لا يصح ذلك شبهة بخلاف وطى الجارية التي هي اخته من الرضا لان محال الخباية مباح البضع وملك
ثابت في البضع فيصير شبهة مسقط للحد وعبدان فيها مع المونة الثقل فقولنا ما يثبت القوم اما هم او الاصل موتهم
اي يعلم كذا في الصحاح صدقة العطر مملو على مع العبدان والمونة لان تسمية في الشرع صدقة وكونه طاعة للصائم
واعتبار صفة العتق فمن يجب عليه كذا الزكاة والشرط البينة او ادله وعدم صحة ادائها من غير المالك حتى ادى المالك
صدقة العطر عن نفسه لا يجوز كالزكاة ماله وتعلق وجوبه الى الوقت وجوبه صرفه الى مصارف الصدقات بل
على كونها عبادة ووجوبها على الانسان بسبب راس الغيرة وكون الراس فيها سببا يدان على ان فيها مع المونة كالنفقة
والى مع المونة الشار عليها قوله عوار واخذ منون ولكن عالم يكن عبادة خلاصه لم ينزلها كما لا يطعم كاسه
الشباب العباد وان الخالصة من وجبت على الصبي والمجنون الغني في ماله ما عند بي صفة له وبي يورثه كنفقة زوج
الارحام وعند حمراء وزفره لا يجب عليها ماله لان مع العبدان فيها راحة ولا يجب عليها سقوط الخطاب عنها
وهو القياس والمخمس الوصفه واورثه فقلا فيها مع العبدان والمونة فيها اعتبار مع الصدقة لم يجب مع
النفق كالزكاة باعتبار مع المونة مع الاحباب عليها كالعشر وان كان فيها مع الصدقة اليه اشرف الاسرار وكلام
محرور في اوضح قوله وهو في فيها مع العبدان كالعشر سبب العشر الارض التامية تخفيف الخارج فبا اعتبار
تعلقه بالارض مومونة على ما سبب وباعتبار تعلقه بالثمن او مولا يخرج كتعلق الزكاة او باعتبار ان معرفة الفقر
كالزكاة تخففه مع العبدان واخذ شبهة بالزكاة الا ان الارض مولا الصلواتها وصف تابع وكذا الحل شرط تابع وكان
مع المونة فيه اصلا ومع العبدان تبعا وهذا لا يند اعيا الكافر لانه ليس من اهل العباد وجاز يفاق على الكافر
عند حمراء لانه عازر وبين المونة والعبدان لم يجب عليه الا ابتداء بالملك ولم يسقط ما ذكر وعند ابي صفة لا يجوز بقاء
عليه لانه لا يمكن الفاعل مع العبدان ارض مع العبدان في عرف الى مصارف الزكاة والكافر ليس من اهل العبدان ولا يورثه
لولا ملكه الذي ارضاعه به يجب تخفيفه لانه ما كان مأخوذا من المسلم يجب تخفيفه اذا وجد فذل من الكافر كصدقات
بني تغلب وما يورثه الذي على العاصر قوله ومونة فيها مع العقوبة كالحراج مونة كالعتق لان الله لم يبق العالم الى
الحسين الموعود وسبب بقاء الارض لان القوت يخرج منها فوجب العتق والخراج عارة لما كوجب على المملوك من جبره
ودواتهم وعامة الارض جماعة المسلمين لانهم يدعون عن دار الاسلام ويعتقون عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم
ليتكفوا من اقامة الفضة والعشر للخصا بغير كفاية لانهم هم الذين يورثون مع عن دار الاسلام كما قال عليه يوم بدر انكم تنصرون
بضعفائكم فكان العتق اليهم مالا في الارض والنفق عليها مع فذل مع المونة فيها ثم في الخراج مع العقوبة اصابه الكافر

قوله

الخارج

لانه يتعلق بالارض بصفة المكنن من الزراعة فالزراعة والالتغال بها عانة الدين واعر اض عن الجهاد وهو سبب الدار السويح
 والدار اخر علم حين دنا الى الزراعة دار قوم ماد خلدوا او قوم الا تلو ومار عليه اذ انما بفتح بالعبير واتبعت اربار
 البقرة للتم وظاهر عليكم عدوكم فكان الحق ارج باعتبار مطلق بالارض مونه وباعتبار الانغال بالزراعة عقوبه الا ان الارض
 اصل الحكم من الزراعة وحده وكان مع المونه فيه اصلا ولذا سمي مونه فيها مع العقوبه ولا يبداء على الملم باعتبار مع
 العقوبه وجاز بقاء عقوبه المونه بين العقوبه والعقوبات لم تكن الجاه على الملم ابتداء بسبب مع المونه لمعارضة
 مع العقوبه ولا سقط بغير الوجوب ايضا عليه اذ الاسلام بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبه من كل وجه بل ينافيها
 حيث ان الاسلام سبب العتق والكرامة فلا يجل سببا للذل ولا ينافيها حيث انه شرع على الملم ما هو عقوبه مخصوصه كالخروج
 والعقاصم واذ كان كذلك لا يبداء على الملم عملا بالوجه الا في وجوبه الذي اذ البقاء السهل من لا يبداء فلما
 الكفر في الجاه من كل وجه فلا يمكن الجاه العتق عليه ابتداء وبقا فوسم وصرفاء بنف تجس الغنائم والمعار
 اي حق ثابت بذاته من غير ان يتعلق بركة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتبار علم العبد اذ اقر بطريق الطاعة او
 بعجزها كالصلوة وطهور الزكوة فان الحسن فان الحسن ثبت للمسلم الحكم انه مالك الدنيا الا في واحدة الغنائم بناء على ان الجهاد
 صفة لانه اعزاز دينه فصار الجهاد بجهاد كجهادهم كحافار له ولا انزال للروس او وجب ارجو احتاسم للغنائم
 منه عليهم من غير ان يستوجب الجهاد لان العبد يعمل لماله لا سحق عليه شيئا لكنه انبثت للغنائم حتى لا يفتلا ورحمة
 فام يكن الحسن صفة لونه اذ اقر بطريق الطاعة بل هو حق التقبيل الف من خالص صفة وامر به في حق من سباهم كتابه
 ولذا يقول السلطان اخذ وصيته لانه ثابت الشوع في اقامه حقوقه وحكمه في حق من استحقوا ارجو بل لا خاس
 عذر صاحبهم بخلاف الزكوة والصدقات فانها لا تدرك الى ملكا بعد الا في حقهم وخلافه في حقهم لانه علم يجب على العبد اذ اقر
 طاعة لم يهر من الاوساخ خلاف الصدقات فانها تقبيل من الاوساخ باعتبار اذ اقر العبد طاعة فلم تحل لهم لغضلهم وشوقهم
 قولهم وحقوق العباد اي الحقوق الخالصه لهم كجود المخلوق المخصوص وغيرها كالكرية ومثل المبيع
 والبيع ومثل النكاح والطلاق وما شابهها قوله هذه الحقوق تنقسم اي هذه الحقوق كلها سواء
 كانت حقه الله او العباد تنقسم الى اصل وخلف فالايان اصل التصديق والقرارة مؤمنه بطلب الفقهاء
 ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ولذا حكم بالايمان من الكفر على الاسلام وان عدم منه التصديق
 ثم صار اذ اقر الا بون في حق الصغار خلفا عن اقراره في سبب التصديق والافرار منها ثبت الايمان في حق الولد الصغير
 على انه خلف عن التصديق والافرار منه لعجز عن ذلك وقصور عقله صارت تبعيته اقراره خلفا عن تبعيته اقرار الا بون
 في اثبات الاسلام في الدنيا في حق الصغير او اخرج الى اقرار الاسلام وحده ثم يتبعه السبا في حق ان الصبي اذ اقر في الضميمة ٣٣
 رجلا من الجاه في اقراره في حق من هذا هناك بغير علمه لثبوت حكم الاجابة له بالتبعية وليس هذا خلفا عن الخلف بل كل ذلك

خلفا عن اذ الصغرى لكن البعض يثبت على البعض قوله وكذلك الطهارة بالمال الى مكانه الا ان التصديق
 والافرار اصل والباقي خلف عنه فكذا في شروط الصلوة الطهارة بالمال او الاعتسار اصل والتميم خلف عنها بل خلاف
 ولكن هذا الخلاف عندنا مطلق بعين ان الحدث يرتفع بالتميم الى غايته وجه اما قيلت ابا حقه الصلوة بناء على ارتفاع
 وحصول الطهارة كانه اما وعدنا في حق من هو خلف ضروري اي يثبت خلفه ضروري الحاجة الى اذ الصلوة و
 اسقاط الغرض عن الذمة فكون التيمم خلفا عن الوضوء ابا حقه الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة اعني حاض
 حتى لم يجر اذ الغرض يثبت واحدا لانه ثبت بالفرد فيفقد بقدرها وباعتبار كل فرد بغير ضروري اخرى و
 باستشيان ومعتبر التيمم بقدر ضروري الوقت لعدم الضرورة كانه اعني حاض لم يجر التيمم للمبطل الذي لا يملك على
 نفسه لان الضرورة انما تحقق اذا اضاف الملاك على نفسه وجوز الوضوء الا انما ثبت احدها طاهرا والاخر حاض وجوز
 التيمم وشروط طلبها لان الضرورة قبل الطلب لا تحقق وعندنا ما كان التيمم مطلقا عند العجز عن الاصل والخلف
 بوجه حكم الاصل فثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالاصل ما بقى العجز بالانغراس لانها لا تغار ضائفا فطا
 وضار كان لم يكونا والاصل فيه قوله علم التراب ظهور الملم ولو الى عشر حرج ما لم يجد الماء لكن الخلاف بين الماء
 والتراب عند ابي حنيفة واثبتوا في كل واحد وعند محمد بن الوضوء والتيمم يثبت عليه التيمم حتى لا يخلو
 صاحب الخلف وليس لصاحب الاصل القوي ان يفتي بصلوة على صلوة صاحب الخلف كما لا يفتي بركوع ومجروح
 صلوة على الموحى وعندنا ما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة موضوعا في حق
 كل واحد منهما بكماله فحوزا قدا اذ ما بالاضحى كما لا يخفى مع العاسل قوله والخلاف لا يثبت الا بالضرر
 او لا لانه يعني ان الخلف يثبت ما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالكلية بل يثبت بالضرر والاشارة واقفا
 فكذا الخلف وانما اذ به انقضاء ثبوت الخلاف بالكلية فوسم وشروط عدم الاصل في شرط كونه خلفا عن
 الاصل عدم الخلف على احوال الوجوه لبعيد السبب منعقد الاصل في العجز عنه بخلاف الحكم عنه الى الخلف فاما اذا
 لم يحلل الاصل الوجوه فلم ينفذ السبب موجب للاصل لم يكن موجب للخلف حتى ان الحاج من البلدان اذ لم يكن
 موجب للوضوء كالدم والعرق لم يكن موجب للتيمم وكذلك العجز عن الماء ينفذ موجب للاصل وهو اقرار ينفذ
 موجب لما هو خلف عنه وهو الكفارة والتميم على من السبا وخلف لما انقذت موجب للركن موجب للخلف
 وهو الكفارة وهذا معنى قول الشيخ ونظر هذا في عجز العجز عن الخلف على من السبا وكذلك سائر الابدان في عجز
 الا عند احتيا وجوب الاصل فان الطلاق قبل الدخول عام لم يكن موجب للاصل وهو العبد بالاقرار لم يكن موجب
 للخلف وكذلك فيمن اسلم في حق الوقت وفدق من اذ ما لا يمكن اذ الصلوة فانه يجب القضاء خلفا عن الاقرار
 لاحتمال العذر على الاقرار بامتناع الوقت وقد مر بيانه قوله فاما القسم التام فارجع في القسم
 المذكور في اقرار العتق والادب على المحصر ان ما يعلو به الاحكام لا يخفى اما ان يكون مؤثرا في اثبات الحكم او لا فالاول
 هو العلم والثاني اما ان يؤخذ الحكم عند عدم الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما وجوب الحكم او لا فالاول

ولهذا يجوزنا جميع الصلوات
 بغير واحد ولم يجوزنا الخوى
 بالانان لان يثبت العجز
 فمثلة امامه الجيد للمقوضين
 وعند محمد بن زفرهم الجوز
 لان المقوض
 في بعض الصلوات
 صاحب الخلف

وهو الاصل

هو العلامة والنا السبب كذا في الاوجان دليل الحصر المتعلق الاخير قوله الاول السبب السبب في الطريق
الموصل الى الشيء قال كل من سبب الى طريقا موصل الى الباب والباب سبب الى موصل الى البيت والمادة في
الشرع عيان على ان يكون طريقا موصل الى الحكم من غير ان يضيق اليه وجوبه ولا وجوبه احراز بقوله عن العلامة وبقوله طريقا
من غير ان يضيق اليه وجوبه عن العلامة وبقوله ولا وجوبه عن الشرط وموافقا الى السبب قسم صغير وهو ما لا يحتل
فيه معاني العلل الا بوجهه ثانيا في الحكم بوجهه اسطره من خلوص عن معاني العلامة كمن يخلط بينه وبين السبب
والحكم على الاضيق الى السبب مثلا لانه انسان سارقا عما مال انسان اخر ليعرفه او على نفسه ليقول فعله للكل
لم يضمن الدار شيئا لان الدلالة سبب محض وقد خلط بينها وبين حصول المقتضى مما هو عليه غير مضاف الى
السبب وهو الفعل الذي بالشرع المدلول باحتيان ولا يمكن اضافة الى السبب بخلاف الالة المحرم علم الصيد
فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب محض لان الدلالة في ان الالة التي هي الصيد جارية لا تسبب فانه آمن
ببعده وتواريه عن اعين الناس وقد ذكرنا في الدلالة كالمودع اذ ادرك السارق على الوديع حيث تضمن
لانه كان يترك ما التزمه من الحفظ قوله فان اضيفت العلم الى السبب اضيفت العلم الى السبب يصير ذلك السبب
حكم للعقل اضيف الحكم اليه وذكر مثل سقوط الدابة وفوقها فان كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطي الدابة من المال
والنفس صالة الغنم والسوق لانه غير موضوع للاطلاق وقد خلط بينهما وبين الحكم فعلا الدابة لكن فيه مع
العلم لان السوق والفرد محال الدابة على الذهاب كرها وهذا كان مشهورا على موافقة طبعه السابق والعايد فيضيق
فعلها لا المكنه فيها يرجع الى بدل الخلف فاما ما يرجع الى جزاء المباشرة فلا تصل المحرم عن المباشرة ولا الجبلة
والنقص على السابق فكان هذا سببا مع العلة وهذا هو القسم الثاني من السبب والقسم الثالث السبب
الحال كالمعين والعلق قوله والعلمين اعلم ان قولك انت طالق ان دخلت الدار وانت كحان دخلت الدار
يشتمل على سبب الطلاق والعناق مجازا لان هذا في الحال عند العلمين وهو مانع عن شرط الحنف لان منع
بالعلق نفسه عما يقع الطلاق والعناق عند وجوبه وكذا في النذر المعلق بشرط لا يرد كونه سببا لوجوبه
النذر مجازا لانه يقتضيه منع ما يجب المنذر عند وجوبه وهو حقيق الشرط وكذا العلمين بالله يسمى سببا
للكفان مجازا لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم والغرض الاصل من العلمين اليه سواء كانت
بالله او بغيره قط لا يكون طريقا الى الكفان في العلمين بالله ولا الجزاء في العلمين بغير الله لان العلمين بالله من الحنف
لانه ضل وبدون الحنف لا يجب الكفان ولا يثبت الجزاء فلا يمكن ان جعل العلمين من الحكم سببا للثبوت وطريقا
في الحال لكن العلمين او المعلق بالشرط كمن ينفذ الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا مجازا باعتبار ما يؤثر
اليه كقوله ان كرميت وانهم ميتون وفردم ليعلمونكم الله يعني من الصيد قتاله ايدكم فان الموانع بالبيض وهذا
عندنا والساقط جعل العلمين في المعلق بالشرط سببا مع العلمين بالثبوت في توجيه الكفان عند الحنف والعناق
هو الذي يوجب الجزاء عند وجوب الشرط فكان كل واحد منهما سببا للحال لانه باعترافنا الحكم ولكن في مع العلمين

وبغيره السبب

بالله

والعلمين

باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجوب الشرط لا غير وانه كان في الحال سببا مع العلم لم يجر علق الطلاق والعناق
بالمكان لان السبب لا يتغير في غير محله او المرأة الاجنبية والعبد الذي ليس شتمناه سببا مجازا لثبوت الحقيقة اليه كونه
علمه صفة صفة من حيث الحكم خلافا لغيره وتبين ذلك الخلق في مسألة التجيز هل يبطل العلق من مال اذا قال
الامانة ان دخلت الدار فانت طالق غير ظاهرا ولا في التجيز تعييل من جزاء نفاذ اصل التجيز كذا في الطلبة
فقد زعموا لا يبطل العلق من نوت وجها بعد الزوج الثاني ودخلت الدار وتطلق وقد ذكرنا لانه ليس للعلق
شبهة السببية عند بوجهه اذ لا بد للسبب من حقيقة في السبب المحض والعلق قابل بان العلق يحكم بالشرط
فاوجب قطع السبب بالكلية اذ الم يترك له حصة السبب بوجهه الاحتياج الى الخلو واخرا صيرورة سبب الزمان
انما لا يوجب الدار في الحال بل يقتضي احتمال حدوث الحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في
الحال علمين ومحله في هذه الحال فيبقى بقاءه ولا يبطل بالتجيز وهذا هو علق الطلاق والعناق بالكل مع عدم
الحلية في الحال وعندنا التجيز يبطل العلق حتى لو عادت بعد زوج اخر اليه وجلا لشرط الابق من لان العلق
عزلة العين واليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على مع ان لو فات البر يلزم الجزاء
لاحتجانه لمحقق مع الخلف والمنع ان لزوم الجزاء حاصلا على البر وما نفاذ فواته وان اصابه البر مضمونا
بالجزاء صار جازمين به البر وهو الطلاق والعناق كالحال شبهة النبوت في قبل فوات البر تكون اليهم
تخفيفا كالمغصوب مضمون بالقيمة فيكون الغصب حال قيام المغصوب شبهة الجاب القيمة
حتى صح الابداء غير القيمة والندم في الكفالة بها حال قيام العين ولعمري ان لما نبوت بوجهها حتى
منه ان حكم كالا بوجه قبل الغصب في ابداء غير التجيز او ابداء قبل الوصية او ابداء في ذلك
لم يبق الشبهة الا في محله اذ لا بد شبهة السبب من محل يفي فيه كتحقيق السبب لا شبهة
الشبهة لا تثبت الا في ثبوت خفيفة لا شبهة في الدليل مع تخلف المدلول وقطع لا بد
والدليل على نبوت من في الاحكام الا في محله الا بدى له شبهة النفاذ لا تثبت في حق الرجال ولا في حق
المخارم عندنا ولا في شبهة السبب لا تثبت في حق الحرة والميتة لان صفة النفاذ والبيع لا تثبت
فيها ويتجيز الثلث قلنا ان المحل فيبطل شبهة النبوت فسطر العلق ايضا لان العلق لا تثبت
بصفة وهي لا تكون للعلق شبهة النبوت قلنا وجوب الشرط في اوطر بطلت تلك شبهة لم يبق
العلق لان الشيء مع ثبوت صفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ان سطر يبطل
محله الشرط فان جعل الدار بيتا فسطر بطلان محل الجزاء ارضا وانما شرط بقاء الملك لبقاء
الى العلق كمن شرط الخلق ان عليه طلاق تثبت بحلية النكاح وحقيقة بقاء الملك لبقاء
بقاء الخلق لبقاء الملك اليه شبهة في الطريقة البرغوية وهذا معنى قول الشيخ لان قوله واصل
الى قوله فانت المحل بطل قوله خلاف في علق الطلاق بالملك الى ان يجرى جوبه عما قلنا في

في ملكه ليسا بخلفين
للطلاق والعناق
لا بد للعلق في المحل
وعندنا لفظ الطلاق
يعني العلق الذي

بالشرط

العين

الطلاق

ان بقا التعليق لا يحتاج الى بقاء الخلق ليل صحه تعليق الاطلاق في المطلق ثلاثا بالملك فانه يصح التعليق ابتداء بدون
 الخلق فلا لا ينبغي بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب عن ذلك وقال حكماو تعليق الطلاق بالملك
 حيث يصح وان عدم الخلق لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يعلق به الطلاق في حكم العلة لان تلك الطلاق انما
 يستفاد بالنكاح فكان النكاح علة العمل للطلاق فكان له شبهة العلم وتعلق الحكم حقيقة العلم لا يصح
 كما لو قال ان اعتقك فان كنت حي كان باطلا فالتعلق بشبهه العلم بطلان شبهه الاجاب اعتبارا للشبهه بالحقيقة
 ولا يبطرا اصل التعليق لان الشبهه لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط موافقه حكم العلة معارض لذلك البطلان
 الى ما عدا من الثبوت وهي شبهه وفوق الخلق ونبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهذا معنى قول
 الشيخ ٤ لانه شبهه السابعة عليه والضميمة عليه راجع الى الشرط وتوجيه ان شبهه التعليق في الحال يقتضي الخلية
 في الحال وكونه معلوما بما هو عليه ملك من غير اقصائه لانه يقتضي بطلان معارضة نفسا وطا فلا
 يحتاج الى الخلق وقيل انما انقضا شبهه ثبوت الجزاء في الحال تأكيد الكون البر مضمونا للجزاء وذلك لان صفات
 البر بوقوع الجزاء حاله وجود الشرط لما كان بالانحصار لا بالتيقن احيانا الى تأكيد الحق بالتيقن به جعل
 كانه واقعة في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التيقن ليعتق بوجوه الجزاء حال
 وجود الشرط لكونه معلقا بما هو عليه ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة فلا يحتاج
 الى تأكيد الحق بالتيقن به قوله والاجاب المضاف لسبب الحال وهو من اقسام العمل للاجباب
 المضاف لتعقد سبب في الحال ولكن حكمه يتأخر الى وقت المضاف اليه للاضافة اذا انما هي من انقضاء الاجباب
 سببا فقدم بعد حدوث حها التعليق الذي هو صايل من الاجباب وبين محله ولم يوجد ذلك في الاجاب
 المضاف الا يرى ان اضافة اجاب العلوم على المسافر الى علم من ايام اخرى لا يخرج منهودة العلم من ان يكون
 سببا في حقه مثله في حق المقيم في الاداء معه كما هو من المقدم وهذا القول عليه على ان التعليق به يوم الجمعة
 فتصدق به قبل حجه صح عن المنذور لانقضاء السبب وهذا هو الغرض الرابع من السبب قوله والثاني العلم
 العلم الغرض من تعليقه وصفه لخلوله لاعتبار اختياره ولذا اسيء للمرض علمه وقيل هو ما خور من العمل وهو السببية
 بعد الشرب وصحى الموجب للحكم علة في الشرع لان الحكم يتكرر بكونه وفي الشرع ما ذكره المتن واحترار بقوله يضاف
 اليه وجوب الحكم اي ثبوته على الشرط ويقول ابتداء عن السبب والعلامة وعلى العاقل ان العلم السبب
 الحقيقة ثم باوصاف ثلثة اولها ان يكون علمه اسما بان في الشرع موضوعه موجهها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بوا
 وثانيها ان يكون علمه بان كونه موثوقا في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علمه حكما بان يثبت الحكم بوجودها مضافا
 من غير تراخي فاذا انقضت هذه الاوجه كانت علة حقيقة فاذا لم يوجد منها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجاز او
 حقيقة فاصرة في اختيار بعض المسافر ثم انما انفسهم بحسب الحال هذه الاوصاف في عدم التعلق بها الى سبعة
 اقسام خمسة عقلية الاول علة اسما وحكما ومع كالمبيع المطلق للملك فانه موطوع للملك والملك مضاف اليه

صح

لا بوا اسما ومع لانه موثوقه اذ هو مشروع لاجلها وحكما لانه يثبت الملك عند وجهه ولا يتراخي عنه ومثل النكاح والطلاق
 للقبض والاعتناق لكونه الرق والثاني علة اسما وحكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما هو تعليق الطلاق في الاعتناق
 بالشرط واليمين قبل الخلف فانه علة اسما لان الحكم وهو الكفارة يضاف اليها ان كفاية اليمين ولكن الحكم لم يثبت به
 في الحال فلم يكن علمه حكما وي غير موثوقه في ذلك الحكم قبل الشرط بل هو مانع من ثبوته لما هو في علمه ومع والثالث علة
 اسما ومع لاسما كالمبيع بشرط الخيار والسبع الموقوف اما اذا البيع لغرضه وضع حكمه ومع لانه موثوق الحكم في الخلق
 لاسما لان الحكم وهو الملك يتراخي ثباته ولذا اذا زال الخلق يثبت الحكم به من حين الاجاب ولذا الملك المبيع بولده الذي
 صار قبله وان الخلق بعد الاجاب وكذا الاجاب المضاف الى وقت كالحال لان انقضاء بدم غدا علة اسما ومع
 ولذا لو صدقت في اليوم جاز عن المنذور لاسما لانه لم يلزمه الصدق في الحال وكذا انقضاء الزكوة او الزكوة على اسما لانه
 وضع له ومع لانه هو الموثوق اجاب الزكوة اذ انقضاء الزكوة لا يحجب الا بعد الخلق الا ان انقضاء
 شبهه بالاسباب لانه لا يتراخي حكمه الى ما هو عليه بالعلم وهو انما الذي اقيم لحواله كونه مضافا الى استعماله على الفطور
 الاربع على ما عرفت اخذ انقضاء شبهه بالاسباب لانه لو كان متى اضاف الى ما هو عليه حقيقة كان الاول سببا حقيقة فلما تراخي
 الى ما هو عليه بالعلم كان انقضاء شبهه بالاسباب وانما قلنا ان الغاية شبهه بالعلم لان انقضاء لا يكون علمه الا بصدقه انما
 الا ان انما حصة لا يستقل بنفسه ولما تراخي الحكم الى وصف الاستقلال فهو انما شبهه بالعلم لان السبب الحقيقي
 ما يكون الحكم متى اضاف الى ما يستقل بنفسه ثم شبهه بكون انقضاء شبهه كونه سببا لان انقضاء اصل وانما
 وصفه في الاصل ليجعل على الوصف كذا عقد الاجابة عليه الملك المنفعة والاجر اسما لانه وضع له والحكم بضاف اليه ومع
 لانه هو الموثوق اثبات الحكم ولذا لا يحد محله الا بوجوه العلة لا محالة لان المنافع معدومة ولم يثبت
 الملك فيها في الحال ولم يثبت الملك في الاجرة في الحال ايضا لا يستويها في الثبوت كالثمن والمثلث يثبت
 انه لم يجله حكما التراخي لانه مانع وجود المنفعة ولكنه شبهه بالاسباب لانه يضاف معنى الى اضافته يعني
 لمن مد العقد ونزح في الحال ايضا فانه الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حقه ملك المنفعة بخلاف المضاف
 الى زمان وجودها كانه ينفق وقت وجود المنفعة ليعتد الانقضاء بالاستيفاء واذا تحقق مع الاضافة في الحال يثبت
 شبهه السبب بطلان لان اضافة الانقضاء الى زمان لوجوده يوجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الاجاب
 مضاف الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شبهه بالاسباب من هذا الوجه والدابة علة في غير الاسباب لما شجره
 بالاسباب كسهم القريب فانه علم للملك والمثلث القريب علم للعقود فيكون العلق مضافا الى الاول بوا اسما ومع
 انه لم يوجد الا بوا اسما العلم كان السبب في حقه مانع وكان العلق مع علمه وفي الملك مضافا اليه كان
 علمه شبهه بالاسباب وكذا امرض الموت علمه للعقود من التبرعات فيما هو حق الوارث حتى يبطر تبرعه بما راد على الثلث

المنفعة

من حيث ان الواجب

الجزء

اذا مات وكذا في غيره لا يثبت الحكم بان الموت لا ان العلم بالحاجز حتى يثبت الموت
فمن هذا الوجه يكون الحكم تراخي الى احوال وهو انصار الموت كالحق في النكاح السبب لا السبب لكن الموضع السبب
بالعلم من النكاح لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرحى فان تراخي الحكم الى الموت بالمرحى
مقتضى ان الموت خلاف النكاح فان وصف النكاح لا يحدث به وما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحكم بان
صح لو وصف الموضع بجميع ماله ونسبه فيصير ملكا للموتوب في الحال لان العلم لم يتم بوصفها فاذا انقضى الموت لم يثبت
العلم والنكاح الموضع يكون عتقاً او زوجاً فيصير كانه بصرف بعد الحظر فلا ينفذ الا بايجاب صاحب الحق واداء البراءة
كان تروى عننا في العلم لم يتم بوصفها وكذلك في النكاح لا يوجب العلم بان يثبت الحكم بالمرحى في
اذا استندوا بالمرحى على محض فان العلم بان يثبت الحكم لا يوجب العلم بان يثبت الحكم بالمرحى في
بان فالواحد في الكذب صحت الادب عنده ولكن من حيث ان النكاح صفة للشهادة بقي الحكم مضافاً الى الشهادة فثبت العلم
عند الرجوع وعندها لا ضمان عليهم لانهم انشؤا على الشهادة خبراً وكان مائة مائة على الشهادة عليه خبراً بان قالوا
موصوفين والضمان مضاف الى سبب وهو لا يوجب العلم بان يثبت الحكم بالمرحى في
وذكر لان العلم لما كانت مضافاً الى علم احيى كان الحكم مضافاً الى العلم بان يثبت الحكم بالمرحى في
الحكم بوصفها موقوفاً بالعلم فكان الحكم هناك مضافاً الى العلم بان يثبت الحكم بالمرحى في
ان العلم الاجتناب بحكمها بضاف الى العلم بان يثبت الحكم بالمرحى في
السبب في معنى العلم بعينه وادرس الشيخ في الموضوعين متابعاً للحق في الاسلام فانه في باب تقسيم العلم باعتبار السبب
والخامس وصفه علمه العلم كاحد وصف العلم فان الحكم لا يعلق بوصف موقوفين لاثبات النكاح العلم لا يثبت الحكم
واحد منها سببه العلم لثباته كذا في العلم فان العلم لا يثبت الحكم بالمرحى في
فانه عند ما سبب العلم لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلم فكان المبدأ معتبر تمام العلم وكان كالمطابق الى المقصود عند علم
وذكر العلم لا يكون مضافاً اليه فكل سبب محض ولكن في الاسلام اذا لم يكن سبباً لاثبات النكاح لم يثبت الحكم بالمرحى في
الحكم بل هو موقوف في اثبات الحكم ومن اراد ان العلم فلم يكن سبباً لاثبات النكاح لم يثبت الحكم بالمرحى في
العلم فتابعه المصنف وادرس في بيان اقسام العلم وهذا القسم هو الذي سماه في الاسلام علمه مع الاحكام والاسماء والاداء
جعلنا الحبس او القتل محرمه للنكاح حتى لو اسلم قوه فيلزم قوه في او سجن في حنظ لا يجوز لان لربوا النسبة سبب الفضل
فان للفقد مزية على النسبة عرفاً فثبت نسبه العلم لان حرمه النسبة متعين على الاحتياط وعلى ايسر من حرمه الفضل فثبت
ان يثبت بالوصف الذي له نسبه العلم ولا يثبت حرمه الفضل لانها اقوال الحرميين ولما علم معلومه فلا يثبت علمه في
في الدرجة والاصل فيه ان العلم علم عن الربوا والرسد والسادس علم مع وصفاً لاسمها كالحق وصف العلم اما حكمه لوجوه

السبب وفي باب تقسيم

ذكر

علم

الحكم علمه ومع انه موقوف لاسمها لان الحكم بضاف اليها فلم يتم بضاف العلم باحد ما حكاه ذكرنا والسابع علمه اسما
وحكامه كالنوم والنوم الموقوف للحادث اما حكمه فلان قصر الصلوة ثبت على احواله واما اسما فلان النكاح
نسباً الى الفرض في اقبال رخصة السفر والعقد والافطار ولا يثبت علمه لان المعنى الموقوف على هذا الرخصة المستقاة
الا ان السبع اقام السفر مقام المسقة لانها المراد بغيرها في احوال الناس فيها فلا يمكن الوقوف على صحتها فاقام
السبع مقامها لانه لا يخفى عن مستقاة وكذا النوم فيكون صفة اسما وكما لا يخفى ان المعنى الموقوف على خروج الحبس من البدن
عندنا او من احد السبيلين عند غيرنا واذ اعز موقوف في النوم نصفه محضوصة وهو ان يكون مضطجاً او متكباً او مستنداً
سبب لاثباته في النكاح الذي هو سبب خروج من حبس فاقامه السبع مقامه فيسبب او كان علمه اسما لاقامه
الحادث اليه وحكمه للنوم عند لا يخفى ما ذكرنا فاقامه السبع مقامه فيسبب او كان علمه اسما لاقامه
كانت او سببه مقدم على حكمه في رتبة ولا خلاف بين اهل السنة ان العلم العقلي تفادى معلوماً زماناً كحكمه لاصبح
مع حكمه الخاتم وكان الاستطاعة تقارن العقل والارزاق والاعراض او وجوب المعلول بلا علمه وكلاماً فاسداً ولكن
الخلاف في جواز تقديم العلم الحسنة السريعة على معلوماً زماناً فذهب المتأخرون الى ان العلم العقلي والعلوم
الشرعية بقوله بل الواجب ان العلم الحسنة السريعة على معلوماً زماناً فذهب المتأخرون الى ان العلم العقلي والعلوم
عن العلم السريعة وجه قول البعض ان العلم لم يتولد منها لانه لا يتصور ان يكون موجباً حكمها لان العلم لا يورث في نفي واداء
كان كذلك ثبت الحكم عقبتها ضرورة خلاف الاستطاعة لانها عرض لا ينبغي زماناً فلم يثبت العلم العقلي والعلوم
المعلول بلا علمه او خلو العلم عن المعلول فاما العقل السريعة فهو طهوية بالبقاء لانها في حكم الجوانب والاعيان لا يرى ان
فتح العقول الشرعية جائز بعد ازمنة ولو لم يكن لها بقاء لما تصور منورها بعد من وجوب العقول المختارة وقد ثبت بالدليل
مقارنته العلم العقلي معلوماً زماناً ولذا كانت الاستطاعة مقارنته للعقل فوجب ان يكون العلم الشرعي كذلك ايضا لان الاصل
اتفاق السبع والعقد على ان علم السبع اعراض صنفه فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة
بالبقاء غير مسلم فان كثير من الفقهاء ذهبوا الى ان البقاء للعقود الشرعية صنفه فلو بقي حكمها كالحاجز الناس
ولا حاجة لهم الى ابقائها لان الحكم يفي بلا سبب وهو لا يقولون ان الفسخ يورث الحكم فيبطل الحكم على العقد واليمين سلمنا
انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فيكون ضروري ثبت في فاعل الحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد
لان الحكم ليس منعقد فيمكن منحه فلم يثبت البقاء فيما واداء موضع الضرورة اليه انما صدر الاسلام في اصوله
فوصفه وقد يقيم السبب الداعي الى وفاء قيام السبب الداعي مقام المدعو والاداء مقام المدلول في دفع الضرورة او
الحجز عن الوقوف على صفة العلم اما الاول فمثل السفر والمرحى اقيماً في المسقة والنوم اقيم مقام الحادث او الموقوف
سواء النكاح مقام الوطى في حرمه المصالح واما الثاني فمثل الحظر عن الحجة اقيم مقامه في قوله لامرانه ان كنت تحبني فانت
طالق فثبت الظاهر الخالي عن الحاجز اقيم مقام الحاجة ابادة الطلاق ومثل صلوات الملك اقيم مقام سفار الرحمة وجوب
الاستبراء في هذه المواضع دفع الضرورة والحجز عن الوقوف على صفة العلم فوقف على صفة العلم فوقف على اي الصنفين او الاحتياط

لكن

الا ان النوم

الحق

مقام

الحجة

عنه وقد تم تغير في اقسام السنة فلا يفيد ثم اخذت اصل الفيل في العقل المسمى العقل المسمى ام لا فقال لا
لا عين للعقل اصلا بل لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وبقبح بدون السمع ولا الزل في الحجاب سني وخرجه بخار
بل الوجوب هو قول اصحاب السلف في ان العقل لا يولد من عدم ووجه الشرح به وعدم اعتبار عقله كايان
صبي غير عاقل وقالوا في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا اقبلوا صحنوا فجعل كفهم عقوبات جعلوا كالمسلمين في السما
وعندنا لم يفتوا اولن كان فلم حوا قبل الدعوة لان عقلهم عن الايمان بعد اذ اركان ملة التامل لا يكون عقوبات
فانهم مثل من استاء اهل الحرب بعد الدعوة فلا وجوب ضما ناسكوا في ذلك بقوله ٢ وما كنا معذرين من
نعت رسول الله في العذاب قبل البعث وما انتفي العذاب عنهم انتفي حكم الكفر وبقوا على الفطرية لا يكون للناس
عالمهم بعد الوصل فلو كان العقل يحكم قبل البعث لم يكن حجة الله ٢ في بعثه الرسول نامة في حقهم ولان الله جعل الهوا
غالبه النفس شغلا للعقل لاجل المناقض فيخرج الانسان عما عليه اصله في كل عقل عن الشر الهوا ونوم
العقل بلا شئ حرجا اكثر من حرج العاقل بسبب نقصان الادراك ما يدركه البالغ ثم ذكر العذر اسقط عن الصبي
وجوب الاستدلال بعقله اسقط عنه الخطاب فلان بسط الاستدلال لا يحرم العقل قبل اعانة الوجدان او كما قال
المعز له العقل عليه حجة لما احسنه حجة ما استغنى عن القطع فوق العقل الشرعي لان العقل الشرعي امارات
ليست بتوجيه بل ذاتها خلاف العقل فلم يفتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فانكروا بوث روية الله في الاخر
بالنصوص الدالة قائلين بان روية ما اجهده ولا كيف حاسب العقل وانكروا ان يكون القبح من الكفر المعاصي
واضاححت اركان الله ٢ ومستمرة لان اضافتها لا ارادة تفيقه العقل فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك جعلوا
الخطاب متوجها بنفس العقل فاذا اصر الانسان على عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد حقت
العلم الموجه في حقه ومتوجه عليه التكليف بالايمان وهذا قالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوفاء عن
الطلب ونزك الايمان فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان ومن لم يبلغ الدعوة اصلا ونشأ على شاق حق جعل فلم
يعقد ايمانا وكفرا ومات على ذلك كان من اهل النار لوجوب الايمان بخبر العقول ونسكوا في ذلك بقوله ٢
فانه قال لا يدرى اركان وقومك في خلاص مدين وكان هذا القول قبل الوجدان فانه قال اركان ولم يدر اركان
يوم لم يكن العقل يحكم بنفسه وكانوا معذرين لما كانوا ضلالا مبين وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي
ايات حدث العام على الحدوث او من علامات المعجزة فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كانت به كفاية معرفة
الله ٢ بالطريق الاولى فكان بنفسه بدون الشرع ولزم العمل به والقول الصحيح فيه ان العقل عند وجوب نفسه كما
قال المعز له وعين مدرك ايضا كما قالت الاسكندر فان من انكر معرفة الله ٢ بدالات العقول وحدها فقد مضى
بوزن الاستدلال بلا وجوب لم يعد بعلمه الدوام مع انه ثابت في الاصل الخلف فذلك غلب العقل معتبرا لاثبات اهله
الخطاب او الخطاب لا يدرى بدون خطاب من الايمان فيهم فكان معتبرا لاثبات الاهلية لذلك قلنا في الصبي العاقل
انه مكلف بالايمان وان صح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنسبة وموصوله علم رفع العلم عن

هو السمع

العقل

قما

عن الصبي حتى يحكم حتى اذا اعتقلت المرافعة ولم تصف الايمان بعد ما التواصف وهي تحت زوج مسلم بلني بن
مسلمين لم يجعل من ذلك ولم يفت من زوجها ولو بلغت كذلك كانت لانها صارت مكلفا بالايمان فعلم
ان الصبي مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لكانت من زوجها وهذا هو اختيار القاضي في رده
وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل موصى عن ابي حنيفة ٢ ذكر في المنقح عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ٢ لا عذر
لا احد في الجمل خالفه لما يدرك من خلق السموات والارض وخلق نفسه اعمار الشجر مع معذرة من يقوم عليه
الحج وروي عن ابي حنيفة ٢ انه قال لو لم يبعث الله ٢ رسولا لوجب على الخلق معرفة الحق بمقتولهم قال وعليه
من مشايخنا من اهل السنة في قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله ٢ وموقوف
كثير مشايخنا في العواقل وحملوا قوله علم رفع العلم عن يده على ان الصبي العاقل فقلت وهذا القول لا يوافق
لقول المعز له في حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهو لا يقولون الموجه هو الله ٢
والعقل معروف لا حجاب كخطاب الصحيح ما اذنا في القامى ابوزيد ونحو الاسلام ومن تابعها لانه يوافق
نظا في النفس ونظا في الرواية وكذا قلنا الذي لم يجعله بلغه الدعوة انه غير مكلف به بل يجب العقل حتى اذا لم يعقل
ايمانا ولا كفرا كان معذورا ثم يصار في ملة يمكن فيها في التامل والاستدلال بان بلغه على شاق حق جعل
ومات من ساعته واما اذا اعانة الله ٢ بالخير وبامره لذلك العواقل لم يكن معذورا لان الامهات و
ادراك ملة التامل عن روية الرسول حتى ينشأ القلب عن نوم العقل فلا عذر بعد الايدى انه لا يدرك حيز
الا وقد عرف له مصور فكيف بعد بعد روية الله ٢ حجة وبعد اركان ملة التامل في الجمل خالفه ومعهذا يلزم
من الاستدلال والنظر ما يفي به معرفة الله ٢ فلم يكن معذورا وهذا ما قال ابو حنيفة في السفيه اذ بلغ
حسنا وعشرين سنة يدعي ماله ايم وان لم يوسس منه رسله ان حجة المال معلق بالبناس الرسل المعلق بالشرط
معلوم قبل وجوبه لانه لما استوفى في هذه الملة لا بد ان يسفد رسله بالخير في الغالب لانها ملة يتوهم صيرورة
حدا فيها ومن صار فزعه اصلا فقد ساء في الاصل فلا بد ان يسفد رسله بنسبه حاله فيقام هذه الملة مقام
الرسل فيجب وضع المال اليه فكذلك جهنا بعد ملة الجيرة لا بد ان يسفد العاقل بصيرة ومعرفة لسانه بالنظر
في الايات الظاهرة فاذا لم يحصل معرفة بعد هذه الملة كالا في الخفاف بالحج كما تكون بعد روية الرسول فلا يكون
معذورا وليس على احد الامهات في تقدير زمان الجيرة حين لم يبلغ الدعوة بل بعد العقد وحكم انه كذا وما قبله انه مقد
بثلثة ايام اعتبارا بما لو لم يفت الله ٢ امام ليس بقوى لان ملة الجيرة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول
متفاوتة فرب عاقل يفتك في زمان قليل ولا يفتك في زمان كثير فيفرض تقديره الى الله ٢ اذ هو العام
بعد اذهاب حتى كل شخص على حسبته فيعفو عنه قبل اذراكا وعاقبه بعد استيفائها من جعل العقل حجة موجه
بنفسه فلا بد له بعقله عليه ومن الغاه في طرده فليس معه دليل يعتمد عليه ايضا واما ما نسك كل فرد من
النصوص فاذن بعضها معارض بالبعض فلم يتم الحجج لاحد الفريقين بها ثانيا بل الفرق الاخر اياها ما نزلت

بل

فكانت عن ٩

مدعيه مضارت كانها ساقطه من التمسك لتعارضها على انك اذا ما علمت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه بدون الشرع وعادة نفع البضائع للزاع غرض قولهم والاهلية نوعان المذاهب ان العقول معتبره اثبات الاهلية فانقسم الاهلية على نوعين اهلية وجوب اي نفس الوجوب اهلية الانساق للشي صلاحية لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وفي الشرع عيان عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وبني بناء قيام الذمة اي اهلية الوجوب لا يثبت الا بعد وجوب دفع صلته لان الذمة هي محل الوجوب ولذا يضاق الوجوب اليها لا الى غيرها ولذا اخضع بالوجوب للانسان دون سائر الحيوانات في قوله وان الادعي بولد له ذمة صلته ليل على قيام الذمة للانسان للوجوب اي للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبتت ملك الدفنة ومثل النكاح بغير الوطء وتزوج اياه وحجب عليه المهر والنفق بعد الوطء ويؤم عمره وعشره وحق اجرها ولو انفق الطفل على ما انسان فالتفخ يضمن بالاجماع وهذا روي ما ذكر من لم يشره راحة الفتنة في مصنفه ان يقدّر المال في الذمة من التزويج لا مع له ولا صاحب اليها بل الشرع ممكن بان يطلبه بذلك فيقدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الوجوب فيها ثابت بالاجماع فمن انك في دفع ضلوع الاجماع والذمة في اللعنة العمد وان الاولاد ذمة الى عمد او المهر بغير الشرع نفس ذمة لها ذمة وعنده سابقا وحصل نصيب الشخص له اهلا للاجابه الاستصحاب بناء على العهد انما هي الذي يحرك بولي العبد والرب يوم الميثاق بقوله الست بربكم عما قال جمهور المفسرين ان الله اخبر ذرية آدم من ظلم من الذر واذ عليهم الميثاق بقوله الست بربكم فاجابوا بولي هكذا روي سعد بن جبيرة عن ابن عباس رضي عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انهم انفسا عن الامم جزي من وجه حشا وحشا اما حشا فلان كبد الامم ورجلها والذم انقض بالقبول ارض عنهما ما حكموا فلا نه يعاقب بعقوبتها ويرق برفقها ويدخل في اسم تبعها لما كان منفردا بالحق من مقتضى الانقضاء وصيرورة نفسا براسه لم يكن جزي اياها مطلقا فلم يكن له ذمة كما لم يكن له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يحجب عليه الحق من لو استثنى الولي له شيئا لا يجب عليه التمسك ولا يجب عليه نفقة الاقارب اذا انفصل عنها ظاهر له ذمة كاملا وصار اهلا بسبب ذمة للوجوب عليه له ولو كان ينبغي ان يحجب عليه الحقوق حكما كالبايع لتحقيق السبب وكالذمة غير ان الوجوب لا يكتفي بغيره بل بالقبول بذاته بل المقصود بتلزام حكمه ومولاداة عن اختيار لتحقيق الابتلاء وهو لا يمتنع في الوجوب بل في ان يبطر الوجوب ان لا يثبت لعدم حكمه ومولاداة بالآلة وعرضه ومولاداة بالآلة كما تقدم الحكم لعدم حكمه كبيع الحرة وعقار الهميم وما جاز ان يبطر الوجوب لعدم حكمه صار هذا القسم منقسم بانقسام الاحكام فكل قسم يقو برؤية في حق يجوز ان يثبت وجوبه وما لا فلا لا احكام بنفسه لاحق الذمة وحق العبد انما يجمع بينه وبين حضانة الارواح لانقسام المذكور من فضل ما يثبت بالحق في حقوق العباد من الاموال يجب عليه كالغرم والعوض لان الصبي من اهل الوجوب لوجوب سببه وحكمه ومولاداة المال مقصود هنا في قول الاداء فالعرض في الحسن ان يكون جزي لانه

وليه كذا

او حصول البرج وذلك بالمال كون واداء هذا المقصود وكان صلبه له سببه المؤنة لنفقة الزوجات ولا قادر فالوجوب ثابت في حق عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلا لها شبهة بالاعوان اذ يجب عوضا عن الاحتساب في ذمة اصل الحبس بحسب عوفية اما نفقة الاقارب فهو متعلق باليسار وهذا لا يجب على الممسور والمقصود ان له حاجه القوي بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء وله كاداه فيه وكان الوجوب غير حال عن حكمه وما كان صلبه لها شبه بالاجابة لم يكن الصبي من اهل فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدين فانها صلبة ولكنها يثبت الجزاء على تركه حفظ الشفقة وولده على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشرة الذين هم من هذا الحفظ وولون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس من اهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء في حقوق العباد كالتعصم وحرمان الميراث لم يثبت في حق له لانه لا يصلح الحكم به وهو المطالبة بالعقوبة او اجزاء الفعل واما حقوق الله تعالى له بحسب عليه حتى صح القول بحكمه فانفسه والمراجع فانها في لا يصلح في الكون على ما مر بيانه ومعنى العبادات والعقوبة فيها ليس بغير تبيين والمقصود منها المال واداء الولي في ذلك كاداه فيكون الصبي من اهل وجوبه وحتى بطل القول بحكمه لا يجب كعبادات الى الصلوة والعقوبات ٢ فالاعان الاجبة على الصبي قبل اذ انه حتى يصح اداؤه ولا يجب تجديده بل بان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب بكيفية وخطا ان يجعل فاذ اعقل اخضر والمادة كذا في وجوب له ان يترك موضوع عنه ولكن صحة الاداء له يبين على الخطا الا في المسبب لوليه الا ان قلنا بوجوب الصوم رمضان بقضه وضما ولزم ان يكون محتاطا به وتذ الجملة بقضه وضاعفه وان لم يكن محتاطا به كذا العبادات اصل الايمان ٢ و٩ والاهلية المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالحج لا يجب عليه شيء وان وجد سببها ومحله ومو الذمة لعدم حكمها ومولاداة آية المقصود في حقها اذ العبادات محصل فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيق للابتلاء ولا يتصور في ذلك من الصبي الذي لا يتحمل بنفسه كحصول ذمة اداءه لوليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الخبر لا بطريق للاختصاص فلا يصلح طاعة فلو جعل اداءه وليه فيما هو محتاج لظهور ان المقصود من المال لا الفعل ووجه الجواز في جنس القرابة لانه يدل على حاجته صاحب الحق كافي حقوق العباد ومن يقع له قرينة اعني للاغنياء منه عزه كزكاة لزم على الصبي الزكاة فان قيل ما ذكركم محروور بقوله عموم البقوة في احوال التماسي حتى اكتمل امره فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس لا زكاة في مال الصبي وقال ابن مسعود بعد الوصية عليه سنين لم يجز بعد البلوغ ان يشاء اذ في وان يشاء لم يوجبه وعمره واثنته وعاشيته انهم او جبهوه في حاله ولم يخرج الحاجة بينهم لهذا الحديث ولو بلغهم ما ولعهم ترك الحاجة ولو اجابوا لا شجر اكثر من شجرة الفتوى وصبر الواهر يروى عنه عندنا مع انه روي عن الحسن البصري انه حكى عن جماعة السلف في ان لا زكاة على الصبي واما ما روي عن المؤنة كصدقة الفطر لم يلزم عليه عند محمد وزرارة ليس باهل للعبادة يشترط به في ٩

اهل ٩

نقصه دين ٩

فالايمان الاجبة على الصبي قبل اذ ان يجعل فاذ اعقل اخضر الا ان قلنا بوجوب اصل الايمان ٢ و٩

يا حكم الصدقة في رواية كذا يا حكم الزكاة في رواية من روى ما اليتيم فليؤوه زكوة قلنا هذا ضيق

وقد تخرج منها معنى العبادات فصار معنى المونة بخير الموعود وعندها هي حنيفه والى موسى بلزومه الكفاية بالاهل
 القاصرون والى اعتبار القاصرين يكون بواسطة الوكيل ايضا فالبعض فيما لم يعبادة قاصرة ولهذه اثاره عقوبة
 من حقوق الله ثم كالحذو ولا لم يحجب عليه كما لا يحجب موعود من حقوق العباد وهو القصاص لعدم صفة
 وهو الموفد بالفعل ثم يعرض من كذا مثل القاصي الى ان يدعيه قالوا بوجوب حقوق الله للجميع
 على الصبي كوجوبها على البالغ ثم يعرضها بعد الصبي لرفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة الاستدلال
 وخيام الزمة على القلة فيثبت الوجوب باعتبار السبب المحل اذ الوجوب يثبت جبر الا اعتبار
 للعبادة حتى بعينه عقلم وتبين ولكن الصبي انتفاء الوجوب اذ هو اعتبار المحققين في
 اصلها لان القول بالوجوب مع عدم صفة مجازة الحرفي الغلو واخره لا يجازي الشرع
 الفايده في الدنيا ولا في الآخرة لان ما لا يرفع الدنيا تحقيق معنى لا يتلوا وفي الاخرى الجواز وذلك
 باعتبار الحكم وهو لا يرفع الآخرة وهذا القول اسلم الطريقين عن النفس لان الصبي غير
 مخاطب بالجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط لا يوجب عن صفة ولا لانه لو كان الوجوب ثابتا لم يكن
 ثم يسقط الدفع للحرج كان ينبغي ان يكون حوديا للوجوب اذ اذى كالمساخر اذ اصام في
 السفر وصيت لا يقع المودي عن الواجب لا تفارق ولا تظا فلو لم يحكم رفع القلم عن ذلك
 عن الصبي حتى يحتمل يدل على انتفاء الوجوب ولان الصبي اذ بلغ في بعض شهر رمضان لا يغضي
 ما مضى ولو كان الوجوب ثابتا ينبغي ان يقضى كالمجنون والمغض عليه وطرا اذ دليل على عدم الوجوب
 كذا ذكره المصنف في شرحه ولما يدل ان يقول عدم وجوب القضاء لا يدل على عدم نفس الوجوب
 لجواز ان عدم وجوب القضاء باعتبار عدم وجوب الاداء لا باعتبار عدم نفس الوجوب وانما
 في المجنون والمغض عليه حكم الاداء لتوهم دواهما فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي
 فانه لا يتوهم زوال الصبي الى صفة معلومة فلا يجبر له اداء فلم يجب القضاء قول
 واصليه اداء الى احرار اهل الاداء نوعان بالاستقراء كاملة وقاصرة ولا خلاف في
 ان الاداء يتعلق بقدرتيين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن
 ولان في اول احوال عدم القدرتيين لكن فيه استعداد ان يوجبه فيه كل واحد
 منها شيئا فشيئا حتى ينفذ به الى ان يبلغ كل واحد منهما درجة الكمال كما نرى في احوال
 صفتها شيئا قاصرة للصبي المجنون قبل البلوغ وقد يكون اظرف في قاصرة بعد البلوغ
 كما في الحق فانه قاصر العقل مثل الصبي وان لم يكن قووي البدن ولهذا جاز
 بالصبي في الاحكام ثم الشرع بني على اصلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عملها على
 الكاملة وجوب الاداء وتوهم الخطاب في الزام الاداء قبل الكمال صوابا لانه

اخلاص

كما يكون

يخرج في الغنم باذني عقله ويقدر عليه باذني فذل البدن والحرج منفرد بقوله وما جعل عليكم الدين من حرج
 فلم مخاطب شرعا لا لول من حكمة ولا لولا ما يعقل ويقرر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيستمر عليه
 العلم والعلية ثم وقت الاعتدال سناوت في حبس البشر على وجه يعتدل عليه الوقوف ولا يمكن اذراكه
 الا بعد جبره وتكليف عظيم فاقام الشرح البلوغ الذي يعتدل عليه العقل في الاغلب مقلما اعتدال العقل نسيما
 وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساخطا للاعتدال لانه اذا حكم مع
 السبب الظاهري وهو البلوغ بدله فقول علم رخص القلم عن ثبوت عن الصبي حتى يحكم والجنون حتى يغيب
 والتمام حتى يستيقظ والحدود بانقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فلا ان اللزوم لا يثبت
 الا باعتدال العقل بالبلوغ فوجهه والاحكام منقصة في هذا الى باب اهلها للاداء قاصرة حتى الدم
 ان كان حسنا لا يحتمل غير كمالا مان وجب القول بصحة من الصبي بل اللزوم الجوهري صفة وهو التقديس
 والافراد من اهل ان الاقرار باللسان عن موطن عاقد دليل التقديس وكلاما من صبي عاقد بيا طوي و
 در ساله رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يكون والبالغ سوا من اهلها الايمان وقد ثبت بالنقصان الصبي من اهل ان يكون
 هاديا بالشرع واثباته الحكم صبي الى النبوة فبين ان من اهل ان لا يندب باجيبا للداعي بان طريق الاداء في بعد
 وجه صفة الشرح الاصل غاشية بثبوت كبر شرعي وذا لا يلق بالاجان لان الحجة عنه كفا لانه حسن بعينه
 لا حتم ان يكون فيها حال فلو صار محجورا عنه كان فيحامي ذلك الوجه ولا عهدة الا في لزوم الاداء وذلك
 ووضوح عنه فاما الاداء فلا عهدة فانه كان الناطقة الحكم لصحة ادائه لانه يبارك في فوز الدارين واما حومان الموات
 من اقرار الكفار ووضوح التقوية بينه وبين امرائه الكافرة فمضاف الى كفا الباقي على كفا لا الى السلام لان الحكم
 ثم شرع خاصا للحقوق لاقاطعا ولان ذلك ليس بغيره من الايمان بل دليل صحة من غير قرب يبره ولا امره بغير
 نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام ويحقق لان يكون مختصا وبغلة لصحة الايمان لان تقوى صفة
 شتتاد من حكم الاصل وموسعان الاخرى ففاحش فانه لا ما هو بمنزلة الايدي ان الصبي يورث قريب او وصيه
 قريب فقبل بعق عليه مع ان العون ضرر محض لان الحكم الاصل للارث والديه الملك لا عوض وهو نعم محض فتكون
 مشروطة حقته وانما يثبت العون بناء على ثبوت الملك لا مقصور بالثبوت بالارث والديه والملك لا يحقق
 كلاما بدون العون ولان زمان من فقد نصيبه من الارث من قريب الملم وتقرر لكاحه اذا كانت ذواته
 اسلمت قبله والدليل على عدم لزوم الايمان قبل البلوغ ما ذكره في الجامع انه اذا استوصف فلم يصف الايمان
 بعد ما علق اليقين امراته ولو لمعه للاداء لكان كفا فثبت منه امراته وقار السامع في لا يبرها بانها حق
 احكام الدنيا قبل البلوغ فثبت اباها الكافر ولا تبين منه امراته الشريكة لانه مولى عليه الاسلام حيث
 يصير مسلما بالسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعتدل والجنون وذلك لان النقصان
 يصير مولى عليه من جهة غير حال يحسن من المنصرف لنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل مولى له فدل ثبوت

حد انية الدم

يكون

لا يفسخ

السلام

الولايه عليه السلام عاجز فاما حق احكام الاخر فثبت محض فوجب القول بغيره للحق الاعتراف عن معرفه
 وليس من ضرور نبوت الاسلام في احكام الاخر نبوته في احكام الدنيا لان احكامها سفار عن الاخر فان
 من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحاله قبل ان يعاين الاموار صح اسلامه في حق احكام الاخر
 ولا يبعد في حق احكام الدنيا حتى لا يعلم عليه ويدفن في مقابو المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه
 فهو كما قرئ في احكام الاخر حرم في احكام الدنيا ولذا جرى احكام المسلمين على المناقضه في حق الله علم
 وجواب ما قلنا ولازم البقاء ان موته في الاسلام لا يثبت الولايه ان يقرر الخبر على اعتبار شئ من انفسه على
 عينه ولا يثبت ان يقرر الاسلام على ذلك بل يثبت لنفسه في يثبت الحكمه في ذلك بل يثبت لنفسه في يثبت
 الحكمه في يثبت نفعه ولا يثبت عليه انه لا يصير مسلما باسلام اجد صلا عدم للاب وبصير مسلما باسلام الام
 مع وجود الاب والولايه للام مع وجود الاب فعلم ان نبوته ليس بطريق الولايه ولكن بيبين حكم الاسلام فيه
 نفعه على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون مولدا عليه ووليا بنفسه اذا كان العقوف نفعه محض كقول الله فان الاب
 يقبل عليه ويقبل موته بنفسه عندنا لان الولايه بيبين عليه نظرا له فلا يوجب حجوا عما هو نظره محض بل يثبت الاموال
 جميعا ليقنع بطريقه قوله وان كان فيجب الاحتمال في حق الله ان كان قبلي الاحتمال غير الفهم حال
 كما تكفره الدرر لا تجعل عفا في حكم ابو صفه ومحمد بصحة رونه في حق احكام الدنيا والاخر احكاما
 ولذا اثبت من امراته ولا يثبت من افراد المسلمين لانه كما يوجد منه صفه للامان يوجد منه صفه للورثه
 وهذا لانه ما اعترف عليه بالدم والجلد وغيره لانه لا يوجد منه علما وكذا الجهل بالدم والورثه جمل بالدم لا يحتمل ان يكون
 منه روع حار ابو الفضل الكوماني اما حكمنا بوجوه ضروره الحكم بغير اسلامه لان الاسلام على وجه العبد
 باختياره فيكون مضمورا للترك منه ومن قلنا لا يتصور التزم منه لم يكن الموجه اسلاما ونترك الاسلام بعد
 وجوهه هو الورثه وما يلزمه من احكام الدنيا كتمان الميراث ووجوه الفريضة فاما ما يؤمده ضروره الحكم بغيره
 لا مقصود بغيره الا يري انها يثبت في حق بطريق التبعيه للابوين بان ارتدوا وحفا بدار الحرب وفيما
 لا ولايه لا يوبه عليه وقال ابو يوسف في الشافعي لا يصح رونه في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض واما حكمنا بصحة
 ايماننا لانه نفع محض وهو القياس قوله وما مومني الاخرين الى ما يرد من حق الله بل يكتفى حسنا
 وبني ان لا يكون نفع محض ان يكون مشروعا في بعض الاوقات والحالات دون الصلوات والصلوات في بعض الاحوال
 يصح الاداء منه قبل الفروع باعتبار الاهليه القاصه بلا وجوب الاداء وجوب الاداء الزام العمل في صحة الاداء
 بلا لزوم نفع محض لانه نعمه اداء اوها فلا يستحق عليه ذلك بعد البلوغ ولذا يصح التسفل منه بملك العبادات
 بالاروم مع وجوب قضاء الهنا قد شرعت كذلك في الحج في حق البالغ كالمصلوع المظنون والحق المظنون ولذا
 احرأتم الصبي صح بلا عتق من لوار كتب خطورا لم يؤمده الكفارة لان في ذلك ضررا واذا ارتد الصبي لا يقتل
 وان صحت رونه عندنا لان العتق ليس من حكم الورثه بل مومني حكم الحاديه ولم يوجد منه قبل البلوغ ولذا

تفسير

ادام

في حق الله علم
 في حق احكام الدنيا
 في حق احكام الاخر

لا يثبت في حق النساء ولا في القتل كجبراء على الورث بطريق العقوبه وما يجب حواء يثبت على الاهليه الكامله
 فلا يثبت بالاهليه القاصه ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءه الادب مع انه نوع جزاء وجواز الرزق فاقه
 مع ان الاسر فان جزاء وعقوبه على الكفر لان الضرب عند اساءه الادب من باب التاديب وليس
 بجواب على الفعل كضرب الدواب للتاديب وقد ورد الشروع به حيث خلا علمه لضرب الدواب على التقار
 ولا يضرب على العتار والضرب المذكور في قوله علم جواضيبا نكم بالصلوات اذا بلغوا سبعه وارضوهم اذا
 بلغوا عشره ضرب تاديب لعقوبه ليعتادوا الصلوات والضرب للتاديب من انتع المنافع في حق قوله
 وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعه محضا الى ما هو غير حق الله ان كان نفعه خالصا يصح مباشرته
 منه كقبول الدم والصدقه وقبضها والاصطحاب والاحتطاب ونحوها فلا ينظر في حقها كقبول يد الخلع
 من العبد المحرر بان خاله امراته عما مال وقبضه غير ان مولاه يصح لانه حجج على فقه ضرره وهذا نفع محض في
 حقه فلا يتوقف على اجازته ولذا صححنا عيان الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره امراته وعناق غيره عبده
 اذا كان وكيل لانه نفع محض في حقه لانه يصير به جهته بانه التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسار والله
 الانسان في قوله ٢ وابتلوا البتاني اي اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالنسقات قبل البلوغ قوله في
 الضار المحض اي ما هو ضرر محض لا يستوي نفعه العاجل غير مستور في حقه كالطلاق والعناق والدمه و
 الصدقه والقرض لان فيها ازاله ملكك من غير نفع يعود اليه لان الصبي مظنة المرجعه والاشفاق لا مظنة
 الاضرار والله ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار ولا ملك ما هو ضرر محض عليه غير مثل الولي ويظهر ما
 خلا القرض فان القاضي يملكه بقدرته على السفيه بدون التيقن بخلاف غيره وذلك لان ولايه هو لا نظريه و
 ليس من النظم اثبات الولايه فيها ما هو ضرر محض في حقه وكان الخوار من عدم شرعه الطلاق والعناق في حقه
 عدمها عند عدم الضرور والحاجه فاما عند حق الحاجه اليه فهو مشروط فان الامام سئل الله قال في اصوله نعم
 بعض مشاكنا ان هذا الحكم غير مشروط اصله في حق الصبي حتى ان امراته لا يكون محل الطلاق وقار هذا
 وتم عندي فان الطلاق عليك تلك النكاح اذ لا فرقة اصل الملك والما الفرقة الايقاع حتى اذا كسفت الحاجه
 الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لا دفع الضرر كان صحيحا وليذا يثبت فساد قوله من يقول انا لو ائتنا
 ملك الطلاق وهو ولايه الايقاع في حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر لانا لا نخلو
 عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجه صح اذ اعلنت امراته وعرض عليه الاسلام فاني فرق بينهما وكان
 ذلك طلاقا في قوله في صفه وجهه واذا اردت وقعت الفريضة بغيره وبني امراته وكان ذلك طلاقا في قوله
 واذا وجدته امراته محبوبا في حقه فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ ففرقنا ان الحكم ثابت في حقه
 عند الحاجه ظني فاما بدون الحاجه فلا يثبت لان الاكتفاء بالاهليه القاصه لا يوجب المسقطه والالتحق فيما هو ضرر
 محض قوله في الدار بينهما اي ما يرد وبه النفع والضرر كالبيع والاجاز والنكاح ونحو ذلك للملك باذن المولى

والوصي والقاضي

قوله

باعتداده و كحل الفسخ في نفسها ولكن
الاستيفاء عنهما بالأكمل السقوط الكور فيه
الايان فانه كحل السقوط لانه يوم ٩

وأما بدوهم الاوهية لكن قد تدرج في ادراك الصلوة بها كالنوم وقد اظهرنا مع بقا الوجوب فلا جرم اذا
 ادركه الصبي كان فرضا لا نقلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لازمة الاحكام التي يثبت فيها اللبثان كما هو بيانه
 ولا يلزم عليه الا اذا فوجى وحمل الاحكام الى الاموال الكل في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عنه الى عن
 الصبي العهد كما سقط عنه عهد ما حكمه العفو والحراد بالعهد فلما لزم ما يوجب القعة والمواضعة و
 قبل العهد ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب ويصح منه الى من الصبي بان يباشر بنفسه والمصبي بان يباشر
 غيره الاجل ما لا يعتد فيه الا لاضرته كقبول الدين وكحقه مما يوجب محض لان الصبي مظنة التوجه طبعاً فان
 كل طبع سليم يحل له التوجه عليه وتوابعه لقوله علمي لم يدرهم صغري بالحديث فحمل الصبي سبباً لا سقاطاً كل
 نعم وضمان فالحكم السقوط عن البالغ بوجه فلا يحوم عن الميراث بالنقل الى فلا يحوم الصبي عن الميراث بسبب
 فله مورثه عند الوضوء بسحق ميراثه لان موجب النقل كحذف السقوط بالعفو وباعداد كتنبيه فيسقط
 بعذر الصبي ايضا وان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سبباً للعقوبة لقصوره في الجناية
 في فعله خلاف الكفر والوفى يعني اذا اراد الصبي العاقلة والعبادة بالله وكان رقيقاً فانه لا يسحق الارث
 لان الكفر والوفى منافيان اهلية الارث اما الكفر فانه يناقض اهلية الولايه على المسلم بقوله لن يحول اليه
 للمكافين الابه والارث مبني على الولايه الا يرى الى قوله اضاراً عن زكوايه من حيث من لا يتركه لبيد يثني
 فانه ينسب الى الارث مبني على الولايه واما الوفاء فلان الوفاء خلافه اعلل في الورق بياض الملك ما نسبته فكان
 الورق منافياً لاهلية الارث ولان نورس الرقيق عن قريب نورس الاجنبي حصته لانه غائب عن اهله
 للملك يثبت الملك ابتداءً لولاه وذلك يجوز ولانه الحق بالاموال وليس باهل الارث فكان عدم الحكم لعدم
 السبب حكم الكفو والاهلية وعدم الحق لعدم الاهلية اذ السبب المأثر لا يعلم عقوبه والعهد نوعان خلاصه
 لا يلزم الصبي كاطلاق وكحق ومشوبه يتوقف وجودها على اى الولى كالبيع والاجارة وكحقوقها كالتزويج
 وما كان الصبي محجراً صار من اسبابه لايه النظر فخطع وفسخ ولا يثبت عن الاعباد قوله الجنون
 فلا الشيخ ابو المعين روح لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقد ومحال
 فالعمل يقع مكن به لا استدلال مني الشاهد على الغائب والتعريف بين الجنون والشرع وحمل الدماغ والمغف
 الموجب لا تغلظ اناء وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعاله مضان للملك الافعال من غير
 ضعف في عامة اطرافه سبع جنونا ثم ادعى اسباباً للحج فيها يتوقف صحة على العقل نظر المحل بنون كالصبا
 والورق فانما من اسباب الحج نظر المصغر والموت وسقط بالجنون ما كان ضرراً كحذف السقوط احترازاً
 عما لا يحكم السقوط الا بالادراك او ابرار من له الحق كضمان المتلفات وجوب الدين والارث ونفقة الاقارب
 فانها لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا واما الدين فحمل السقوط من الصلوة والصوم وسائر العبادات يسقط
 عند الطهارة والكفران وكذا الطلاق والعنف والدين وتبطل ما قبلها من المضار وغيره من صفة من لا يملكها عليه وله الصبي
 ما كان

الجنون منافيا لاهلية الاداء اذ العباد لا يكونون بلا عقل ومقدروا فيقتربون من الله تعالى الاداء كان العباد في ان يسقط
بنفس الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضيا قليلا كان او كثيرا كما هو موقوف في قوله تعالى فمما
لم عندنا لكن الجنون اذا لم يعتد الحق بالنوم عند علمائنا الفلانة احتسبنا لانه اذا لم يعتد لم يوجب حرجا على المكلف
في اجاب العباد بعد زواله كالنوم والاغما وجعل كانه لم يوجد اصله اجاب القضاء صلى فيلحق الجنون
لوصوفها بما جامع ان كان كل واحد عارض زال قبل الامتداد الا بدري ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق
صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغشى عليه او جنب ولم يلقه ولم يلق الا بعد عروب الشمس يصح
صومه مع الامساك ركن موقوف ولا بد منه من التحصيل بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال
العدر جعل هذا الفعل عن له الفعل الاختياري بطريق الحاف العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في
حق الاداء الذي هو المقطوع في حق الوجوب الذي هو وسيله اولى ان يكون كذلك فاما اذا اكل الجنون بان امتداده
فصار لزوم الاداء مود بالي الحرج في القضاء لا دخوله في حد التكرار بطل الفاعل للزوم الاداء اذ هو الحرج وهذا
القصاص في الاحتسبان في الجنون العارض بان بلغ عا فلا غنى بل خلاف بين اصحابنا فاما المحبون الاصلي
بان تبلغ هي يومنا مثل الصبا عند لي يوسفه حتى لا تخاف قبل مضي الشهر بعد بلوغه هي يومنا او قبل تمام يوم وليل من
وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وما فاتة عند وعند محمد وموظا في الرواية هو عند له العارض في وقت الاضلال
على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لانه ما تعلمه عن قبول
الكامل مفعيله لم عما خلق عليهم من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا ولا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما الحاصل
بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معتدضا على الخلل الكامل لمخوف افعه عارضه فيمكن الحاف بالعدم
عند انقضاء الحرج كالنوم والاغما وقوله حد الامتداد كذا اعلم ان حد الامتداد مختلف باختلاف الطاعات
لانه يحصل للكثير الموقوف في الحرج ثم انما يمكن للكثير منها به يمكن ضبطها احتسب انناه وهو ان يسبق عت العذر و
ظيفة الوقت الا ان الموقوف الصلوة يوم وليله وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثر تباير ضوله ما في حد التكرار
ووقت الصوم ووقت مديدا فاعتبر بنفسه للاستيعاب فلا لك قال الشيخ في حد الامتداد في الصلوة ان يوم
علم يوم وليله باعتبار الصلوة عند محمد اى ما لم يصدر الصلوات سنا لا ينقطع عنه القضاء وان كان في يومين
اكثر من يوم وليله باعتبار الساعات عند ما في لوجن في الزوال ثم افاد في اليوم انما بعد الزوال لا قضاء عليه عند ما
لان من حيث الساعات اكثر من يوم وليله وعند عليه القضاء ما لم عند الى وقت العصر حتى يصير الصلوات سنا فلا
في حد التكرار هو القياس ولكنها افا الوقت مقام الواجب كلفه المسمى في الصوم باستغراق العذر وهذا اللفظ
يشير الى انه لو افاق في حرجا من الشهر بطلا ونهنا يجب عليه القضاء وهو نظام الرواية في الكامل عن سنا الا بالحلوى
الذلو كان مفعيله اول ليل من رمضان فاصبح محبونا في الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل
لا يصح فيه فكان الجنون والافاق فيه سواء وكذا لو افاق في ليل من الشهر ثم اصبح محبونا ولو افاق في يوم من رمضان

وہو

في وقت البنية لزمه القضاء ولو افاق بعد اختلافه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يفرض فيه انما
يعتبر التكميل اذ الصوم لو جهل من اصله انا انما شرطنا الدخول في التكليف في الصلوة تأكيد الوصف لكن فان اصل
الكثرة يحصل بالاتباع الحسن والناظر الى الحكم اذا لم يزد الموكل على الاصل في باب الصوم يزداد الموكل
على الاصل لا ياتي وقت وطيفه اخرى ما لم يحصل احد عشر شهرا في دار ما جعلنا بعبادة الاصل وهو فاسد
ان الصوم وطيفه سنة لا وطيفه سنة وان كان اذ اوقعت بعض اوقاتها كانت صلواته للحسن وطيفه يوما وليلة
وان كان اذ اوقعت بعض الاوقات ولذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل الصوم رمضان مست
من السنون كصوم الاصل كله كما ورد في الحديث ثم كما مضى الشهر في دار وقت وطيفه اخرى اذ لا يتبعها بالبحر
الابويحيى ج من سنون وكان الحسن كالتكليف في وقت وتلك الكثرة به فلا حاجة الى تكليف حقيقة الواجب
فكان هذا امثله ما قال ابو حنيفة ابو يوسف في الصلوة على ما هو قولهم وفي الركعة الى الامتداد في حق الركعة
ان يستغرق الحول عند سجدة واحدة من ركعة واحدة وفي ركعة واحدة وهو الاصل لان الركعة بدخول التكليف بدخول السنة
الثانية وروي عنهما عن ابى يوسف ان امتداد ركعة في حق الركعة بالركعة السنة ونصف السنة بالحول لان كل ركعة
وفيه الحول الا انه مدد جلا فقدر بالركعة الحول فيكون اعتبار الاكثر ايسر واصح مما المظن من اعتبار الظل لانه
اقرب الى السقوط كان اعتبار الوقت في الصلوة اليس من اعتبار حقيقة ثم اعلم ان ما كان حسنا لا يحتمل السقوط مثل
الاقبال من غير حق حتى يطرأ في التبعية كحرف الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا بعبادة ابيه او لا
كان قبلي لا يحتمل العفو كالكفر فثبت في حق بطون التبعية ايضا حتى يصير مرندا تبعا لا يوجب لان الضار ولو لم
كان لا يثبت في حق الا كفرا لا يحتمل العفو فلا تكون الغلور بوجوه حقيقة فلو لم يكن برونه بارز اذ ابويحيى
ان يعفون عنها وموافقا فلزم الرد في حقه ضرورة وانما ثبت في حقه تبعا اذ ابلغه محضنا
واوهم مسلمان ثم ارتدوا فثبت الحرب فان خافوا نكاحه في دار الاسلام لا يثبت الرد
في حقه تبعا للدار التي خلف عن اللانوس ولو بلغ عاقلا مسلما والواه مسلما ثم جن
فارتدوا فثبت الحرب لم يصح ما في الرد لانه صار اصلا لا امان فلا يصح تبعا بعد
ولذا لو لم يسل قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يصح ايوه حال الاشارة اصلا فلم يعدم ذلك بعض
في مسلما كذا في كتاب الجامع قوله والعنة في العنة انه بوجوب خلافة العقل فيصير صاحبه مختلطا
الكلام ليس بعض كلامه كلام العقل وبعضه كلام الحيوان وكذا سائر الامور وكل من الجنون فثبت في اول الاحوال
في وجه اصل العقار مع تمكن خلافة في حق الجنون باول احوال الصبا والعفة باحوالهم في جميع الاطراف حتى ان العنة
لا يمنع حجة القول في العقار كما ان الصبا مع العقل فيصير الاسلام لمعتق وبوجه ما عني وطلاق منكوسة غير في العقار
عبارة ويصح منه قبول اليمين كما يصح من الصبي لكنه ان العنة عن العدة الى الزلم في حق من مضى كما نصبا فلا يبالى في العقار
في الوكالة بالبيع والضرر بنقل الميراث والبيع واليمين واليمين باليمين ولا يورث بالخصومة ولا يصح طلاق امراته ولا

الصبا مع العقل فيصير
الطراف في الصبا

عناق

عناق عبد باذن الوكيل بغيره ثم ولا يبيع وشراؤ لنفسه بدون اذن الوكيل لان كل من العدة والمضار اما ضمان ما تملكه
الحق هو جواب سوال مقدور وان العدة ساقط عن الصبي والعنق فيلزم ان الاجل ضمان ما يملكه فان من
العدة وقد ثبت في حقها فاجاب عنه بقوله (اما ضمان ما يملكه من الاموال فليس بعدة الى من العدة المنقبة
عنها لان المنقبة عنها عهد حكم العنق السج وضمان المتلف لا يحل العفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبراما
اسهل من الحل المعصوم ولذا اورد بالميل وكون المستهلك صبي او معنوها لا ينافي عصمة الحل لانه ثابته لاجبة
العبد اليه للعنق بقاء به وقوله مصلحه به وبالصبا والعدة لا يرد حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فيجب
الضمان على المستهلك ولا يمنع نكاح الصبا والعدة خلاص حقوق الله مع فانما يجب بطريق الابتلاء وولكن يتوقف
على كمال العقل والقدرة وخلاف الحقوق الواجبة بالعقد لا ينافي وجوب العقد فخرج كل ما كانا عن الاعتبار
عند السند امة المضار لم يجعل العقود اليها بالملك للحقوق في حقها قوله وبوضع عنه الخطاب الى يستط
عن المعنوق الخطاب كانه الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كانه الصبي وهو اختيار
علمه المتأخرين وذكرنا في احوال ابوزيد في التقديم ان حكم العنة حكم الصبا الا في حق العبادات فانما السقوط لا يوجب
احتياطه وقت الخطاب وهو الذي لو غلب خلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو البراء وهذا
ليس كما ظن بل العنة نوع جنون فيمنع وجوب الرد الحقوق جميعا اذ المعنوق لا يقع على عواقب الامور كصبي ظلي فيه
قليل عقل وطبقه ان نقصان العقل لا يرد سقوط الخطاب عن الصبي كما ان عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ
بان صار محنونا فالخطاب يسقط عن الجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله فحقا العدل وهو ان لا يلزم الخلف
ما ليس في النوس فليسقط ايضا من المعنوق كما يسقط عن الصبي في آخر احواله كحقه للفضل في حق الجرح عنه نظرا
له ووجهه عليه وتولى عليه ان يثبت الولاء في حق المعنوق كانه الصبي لان ثبوت الولاء يثبت في باب النظر ونقصان العقل
مظنة النظر الموحدة لانه دليل الجرح ولا يلى على غيره الى ابل المعنوق على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت به قدره القم
على غيره ولا فرق بين الجنون والصغر في اوله الا ان عارض الجنون غير محدود في حق موقت يوصى حتى ينظر
زواله فبقدره اسلمت امرأة الجنون عرض على ابويهم للاسلام في الحار والباري الى زواله دفعا للضرر عن المسلمة
والصبا محدود لانه غاية معلومه فوجب تأخير العرض الى ظهور ان العقل حتى لو زوج النضر الى ابنة الصغير
الذي لا يعقل امرأة نصرانية فاسلمت المرأة وطلبت الفدية بينهما بل يوجب بعقل الصبي لان عقل الصبي في اوانه
معروف فاذ اعقل وعرض عليه الاسلام فان اسلم بقبولها على كاهما والاخر فينبها وانما يصح العرض مع سقوط الخطاب
عنه لان سقوطه فيما حق الله من حق العباد ووجب العرض فيمنعها حتى المرات فبذلك وجه الخطاب عليه والابويحيى
الى بلوغه لان الاسلام في حق الاباء منه فلا يوجب حق المرأة كذا في شرح الجامع واما الصبي العاقل والمعتق
فلا ينظر في حق وجوب العرض كذا في سائر الاحكام لان الاسلام المعنوق صحيح كاسلام الصبي العاقل قوله
والنسيان الخ فيلزم النسيان مع يعنى الانسان بدون احتياط فيوجب الغنا عن الحفظ وقيل هو لم يترك

المعقود

وحققت كلامه بالنوم والاعمال وقيل هو جمل الانسان ما كان يعلى ضرره مع علمه بامور كثيرة لا باقية وحجج للاغنى
 والنوم بقوله مع علمه بامور كثيرة ويقول له الباقى الجنون فانه جهل بانه مع ذكر الامور الكثيرة وقيل موافقة بعض الحكماء
 ما نفع من الطبع ما يدرك من الذكر فيها وقيل هو يدرك الاحتياج الى الغيرة في كل احد يعلم النسيان من نفسه كالحجج
 ثم انه لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء الا انه لا يخلو بالاهلية والاحتياج الى حقوق عليه لا يورث الى الحجج لنفسه الوجوب
 بسببه اذ الانسان لا ينفك عبادات متواليه بل يخلو في حد الفكر اذ غلبت فساد كالنوم لكن النسيان اذ كان غائبا
 في حق حقوق صاحب الغرض بحيث يلازمه ولا يخرج عنه في الغلب من النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان
 النفس ما يلد طبعها الى الاكل والشرب فاجب في نكر نسيان الصوم من مثل نسيان الشهية في الذبيحة فان رشح الحيوان
 يوجب خوفه واهمية لغو الطبع منه وتغير منه حال الشرب فكل الغلبة عن الشهية في تلك الحالة لا تستعمل قلبه بل هو في مثل
 آتاه بان سلمه الفعل الاولى حتى لا يفسد صلوة لا يخلو الى الام واليس لمصلحة هبة فذروة انما العقدة الاولى يكون
 عفوا اي يكون النسيان في هذه المواضع عفوا كما كان الغفلة بوجد في الصوم وان الشهية قد وجدت في مثل
 الذبيحة وان السلام لم يوجد فلا يفسد الصلوة لان النسيان من جهة صاحب الحق فلا اختيار ولا بعد فيصير سببا للعفو
 في حق خلاف حقوق العباد حيث لا يحل عذر الوجوب مع لو انك ما الانسان ناسيا يجب عليه النسيان لان حقوق
 العباد محرمه حاجتهم كما هي مباحة لا لا ابتداء فيكون لا سقط المحرمه اما حقوق الله لا ابتداء وهو لا يجمع في العجز
 لعدم العلم فيجوز ان يجعل عذرا اذ الله لا يعلم النسيان ضربان ضرب اصلي اي يقع فيه الانسان من غير
 ان يكون معه شيء من اسباب التذكير وهذا القسم يصلح عذرا لعدم وجوبه وضرب يقع المرء فيه بالتقصير بان لم يباين بين
 التذكير مع قدرته عليه وهذا النوع يصلح للعقاب ولا يصلح عذرا للتقصير لعدم علقه وجوبه وهذا عوف ادم عليه
 السلام ابتلى بالانسيان عن شئ معين فيسقط حفظه وذكره وكذا النسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا عند الله
 المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لا احرامه واعتكافه لان اهما احوال امكن من هبة المحرم واللبس
 في المسجد فكان بناء على التقدير فلا يكون عذرا في حق الصوم في النوم فانه طبيعة خدش في الانسان
 بلا اختيار منه ونفس الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل والاعتقاد العقل مع قيامه فيجوز العبد له عن اداء الحقوق
 وعند الله الطلب هو كونه الحيوان سبيبه وطوبه معتدله في هذه الدماغ الروح النفساني من الجربان في الاعضاء
 وقوله هو عجز عن كذا ليس بتعريف للنوم او الاعمال وعجز داخل فيه لكنه بيان امر النوم وقوله فاجب تأخير
 الخطاب بنحو قوله وعجز عن كذا ولم يمنع الوجوب الى بوجبه فاجب الخطاب في حق العمل لم يمنع الوجوب لاختيار الاداء
 حنفية بالانسيان او اضلال خلفه وهو القضا على قدر عدم الانبياء في الوقت وهذا لان نفس العجز لا تسقط الوجوب وانما
 تسقط وجوب العمل في القدرة لان بطول زمان الوجوب وسكنه الواجب بسقطه في فعل الجرح والنوم لا يندفع بحيث
 يحجز في القضاء لانه لا عند عجزه تحت لبلا ونها عازقة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخلو بالاهلية وقوله في بطلان
 عباراته بنحو قوله وبنافي الاختيار مع ما نافي النوم لاختيار اصلا لانه بالنسيان فلم يبق للناسم غير بطلان عباراته فيما

نوم

حق

سلام انما هي

بنى على الاختيار مثل الطلاق والعنف والاسلام والبر والبيع والشراء وصار كلامه لعلوم النسيان ككل الباطن ولا يعتبر
 قولهم لم يخلو بقدرته الى اذ اقر الاصل في صلوة قايما ومواليا لم يجمع فرائض الاختيار منا قلنا من فوات
 الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من الغرض لصدورها لاعتبار اختيار فاما القول للاختار
 فلا يخلو فيه بل هو محذور وقيل انها يعتد من الغرض لانها ليست بركن ومبناها على اعتبارها فيلزمها النوم فيجوز
 مع النوم بخلاف ما يدور للافعال لان مبناها على المسقة فلا ينافي بالاختيار في حاله النوم وفي المنية اذ انام في
 الصلوة كالمهمل ان يعتد قدر الشهد والافدت صلوة في النوار وان قرأه الدائم تنوب عن الغرض لان الشرع
 جعل كل منقطع في حق الصلوة كذا في الذخيرة قوله وكلامه اذ انكم الدائم في الصلوة لم يفسد صلوة لانه ليس
 بمكمل لصلوة من غير الاختيار له وهو في الاسلام وفي المعنى وفقاهي قاضي خاني الحلاله ان صلوة تنفس من
 غير ذكر خلاف في النوار بفساد صلوة وهو المختار قوله وتنفذ في انفسه الدائم في الصلوة فلا روايه
 فيها عن محمد بن فضال ابو محمد الكفني بفساد صلوة ويكون حدثا لان الهمزة في الصلوة حدث اذ لا فرق في الامارات
 بين النوم واليقظة الا يرى انه لو احتلم في الغسل كالواحد في الشئ في اليقظة وهدر الاخر عامه المتأخر من احتياط
 كذا في المعنى عن شاذان بن اوس عن ابي بصير انه كان يفر صلاتا ولا يفسد صلوة حتى كان له ان يتوضا ويبين في صلوة
 بعد الاشارة لان فساد الصلوة بها باعتباره في الكلام فيها وقد زال بالنوم لعدم الاختيار اما حقوق الحديث فلا
 يقتصر الى الاختيار فلا يمنع بالنوم وكان في هذه الحالة حدثا سواء كان عازقا ولا يفسد صلوة وقيل صلوة ولا تكسر
 حدثا كذا في عامه في حق الفتاوى لان فساد الصلوة باعتباره في الكلام فيها والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الله كما قلنا
 واما كونها حدثا فباعتباره مع الجنابة وقد زال بالنوم الا يرى ان يفسد الصلوة في الصلوة لا يكون حدثا كذا في حق
 الجنابة عن فتاوى المختار في الاسلام انها لا يكون حدثا فاما قلنا ولا يفسد الصلوة ايضا لان النوم بفساد حكم الكلام وتابع
 المصنف حيث قال ولم يخلو بتدبيره في الصلوة حكم قوله والاعمال قال الشيخ ابو المعالي هو فتور ليزيل الفتوى
 ويحجز به ذو العقل عن استئماله مع قيامه حصة فكانه اراد به فتورا غير طبيعي في الارض والنوم فيه وحكمه ان الاختيار
 عنه حصار بقوله ليزيل الفتوى وقيل موافقة بوجوب اختلال الفتوى الحيوانية بغنة وانما لا يخلو بالاهلية كالنوم لان العجز
 عن الاستئمال العقل لا يوجب عدمه في حق الاهلية ببقائه ولذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعصم عن الامر حتى مع انه
 معصوم عن الجنون وهو كالنوم الى الاعمال كالنوم في بطلان عباراته بل الشدة منه اي بل الاعمال الشدة في النوم في فوات
 الاختيار والقدرة لان النوم فقه طبيعة اصله ولا يزل اصل الفتوى وان اوجب العجز عن الاستئمال وتكون اذ الله بالتقيد
 خلاف الاعمال فانه حتى يزيل الفتوى ولا يمكن اذ الله بفعل احد فكان الشدة من النوم وكونه الذم من النوم كان الاعمال حدثا في
 كل الاحوال مضطجعا كان او قايما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه لا يوجب حدثا
 المفصل الا اذا غلب في بعض سبب الاستئمال فيكون حدثا واعتبر امتداد الاعمال في حق الصلوة خاصة في سقط به الصلوة و
 لم يعتد امتداد النوم في حق الصلوة وهو في حق الصلوة في حق الصلوة في حق الصلوة في حق الصلوة في حق الصلوة في حق الصلوة

اداء

بفساد

عنه

لان يكون فعل الخزي لا يقابل للموت كغيره العزب يكون اعتاقا بواستطاع المالك بدون الواسطة وهذا مع قول الشيخ
 انه انما العتق اذا لم يملك محو الاسقاط والروايات العتق فصدقة بغيره ما قلتم وحاصل ان الاعتاق بغيره
 ولكن يفسد الملك حتى لم يكن له ان يملكه العبد ولا ان يبقية ملكه اذا اعتق شفيعه ونصير كما كان بغيره كان احق على
 يخرج الى الجوار بالمعاهد ولو اعتاق العبد بغيره بغيره جاز ويعد الى نصيب صاحبه بالعقود او الفداء فمنا و
 الدليل عليه قوله علم من اعلم سقطا عبد كلف عتق نفسه وموالاته من قوله علم على عليه كما ان يصير عتقا
 باخراج الباقي الى العتق بالسعاية جوازهم والرق ينافي ما لكبه المال اي الرق ينافي ما لكبه كونه مملوكا وتكون
 من حيث انه مال لا من حيث انه آدمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان اهل المعاصم العجز والافقرمة القدرة
 وما للمساكين فلا يجتمعان في شخص واحد فان قيل لم يجوز ان يكون مملوكا من حيث احواله وحالكم من حيث
 انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال فذكر لا يجوز لان المال مستلزم للمال والمال مستلزم ولا
 يجوز ان يكون المستلزم مستلزما له حاله واحدة بخلاف ما لكبه غير المال لان الضميمة د اعية الى اثباتها
 وفيه ضعف يعنى بالتأمل فاولى ان يتسل في هذا الحكم بالايجاع فان قيل ينبغي ان لا يبق له اهل بيته من العتق
 كما لا يبق اهل بيته الملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما لا يملك له حال اقلنا انه مملوك بغيره فان نفى
 وتبعها وقد فاسدت له اهل بيته هذا العتق وكان تابعا على المولى حتى يفرم بامرهم ولكن لم يفرم مملوكا من حيث
 العتق ففهم من المولى لا على الشراء بغيره بغيره اثناء فيبقى له الاصلية في ملك هذا العتق
 كما انه لم يفرم مملوكا تصرفا عليه الاقرار بالحدود والتفصيص بغيره مالكا لذلك العتق كذا في البسوط
 واذا ثبت ان الرق ينافي ما لكبه المال لا يثبت للاحكام المبنية على الملك في حق الرقيق فلا يملك
 العبد والملك المستحق في اذن لهما المولى بذلك لا يملكه لان الاعتاق لا ينافي احكام المملك
 كما لا يعتاق ولا يفرم مملوكا يجوز له ما التزم له من ملكه المستعانة بملكه بالشك او الشراء فاذا كان
 اهل الملك المستعانة بالشك كان اهل البيعة بغيره بغيره من ملكه المستعانة الذي يثبت بالشك اولى
 مما يثبت بالشراء وجوابه بما قلنا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه وكذا حكمه خلاف الشك
 اذ لا تأثير له في المولى في رتبة الاستعانة انما تأثيره في اسقاط طاعة العتق بام اهل بيته العبد والشراء
 الامة التي يوثق بها بغيره واعتقدها للوطى وخصى المكاتب بالذكور ان حكم الحر كذا في قوله فانما هو
 بملكه بغيره بغيره بغيره جواز التمسك فاذال الوهم بغيره قوله ولا
 يصح منها اي من العبد والمكاتب للجمعة للسلام حتى لو حجابهم بغيره وان كان باذن المولى لان
 القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج والعمرة وملكه قدرة للعبد اصله لانهما من صفات العبدان
 والمال ومولاه يملك شيئا منها اما المال فلا يملكها المتنافي فله ان المولى يملكه رقبته كغيره
 المتنافي حادته على ملكه ان ملكه لا ينافي على ملكه الصنف بغيره بغيره للمولى الا ما

مال وما كان
 من حيث الرق
 اذ هي كانه مالكية
 غير المال فلا يكون
 الشاقي لاختلاف الجهد
 قلنا لو قلنا مالكية من
 حيث

الشئ على المولى في سائر العزب البديهة من الصلوة والصوم فان القدر يحصل بها الصوم والصلوة الغرض ليست للمولى
 بالايجاع ومومنها مبني على الحرية واذا كان مباحة لمولاه وبأثره لا يخرج عن ملكه وكان اذ او حاصله عاملا
 غيره ولا يقع عن الغرض وهذا خلاف المحمد اذا اذ اهابا من المولى حسب يقع عن الغرض لان الجمع بغيره وقت
 الظاهر خلافه ومنا فلهذا الظاهر من حق المولى فكان اذ او الجمع عتاقه مملوكه له فيجوز خلافه العتق اذا
 اذ لم يستثنى حيث يقع ما اذ من الغرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للملك من الغرض لا يبرر
 ان ملك المال لا شرطه حق المكي في حق الاقاضي انما شرط للملك من الغرض لا يبرر ان ملكه لا يبرر
 الفقير وجب عليه الا اذا كان اذ او حاصله عتاقه التي في حقه فكان فرضا قوله لا ينافي ما لكبه غير المالك
 اذ الرق ينافي ما لكبه غير المالك كالتكاح والدم والخم لا ينافي من هذا الوجه فلم يمنع ما لكبه للذات شيئا
 بالرق وكان في حق هذا الاشياء مبني على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والصفوة داعية الى اثبات
 هذه المالكية ايضا لانه مع الرق اهل الحجاب الى التكاح والى البقاء فيكون اهل العتق بها ومولاه ملك الرقيق
 بامه المولى طيحا عند الحجاب كما يملك الانفاج بما له مولاه اكلوا ليسا عند طاحم وابست له اهلهم ملكا من فانه
 لا طريق له لدفع هذه الحجاب الى التكاح فيثبت له مالكية التكاح وانما توقف بغيره على ان المولى دفعه بغيره
 عنه فان التكاح مستلزم لهم وفي اجابه بدون رضا المولى اذ ان الامر يتعلق برفقته اذ لم يوجد مال اخر
 يتعلق به وما بينهما حق المولى فلم يمن بغيره اذ ان له والذات الواسطة عن مالبيته بالاغتاف بغيره من العبد بغيره
 اجازته وبواجبه بدون الاعتاق كان ما كان لكل البضع العبد ون المولى فغرض ان حكم التكاح يثبت للعبد لا يثبت ان المولى
 يملك اجازته على التكاح ولو كان مومنا لكان لا يملك الاجازة عليه لانا نقول انما يملك الاجازة بغيره عن الرضا الذي هو
 سبب الدلائل او النقصان لانه ما كان له لكان العبد مومنا لكان البضع بعد الاجازة ومولاه ملك للطلاق وكذا الدم
 والحيقة لانه يحتاج الى البقاء ولا ينفك عنه فيثبت له ملكها كما ثبت ملك التكاح ولهذا لا يملك المولى التذوق به
 وجه اقوال العبد بالقبض لانه اذ اقر بالدم وموت وكذا في الحق وكان اذ او على نفسه لا يملك المولى بغيره
 في الحجاب بغيره لانه موقوف على اصل الحرية في حق الدم والحيوة قوله وينافي كل حال في الكرامات اي الرق ينافي
 كل حال في اهل بيته الكرامات الموضوع للخدمة الدنيا واصواته عن الكرامات الموضوعه الاخره فان العبد سبي الى الحر
 فيها لان اهل بيته بالسقوى ولا يتحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان حاله يبين على العز والسرور والرفق يبين على الدار
 والهوان فلا جرم بينهما تنافي في ذلك من الدماء فان الانسان بها بصير اهل الاجاب والاستجاب وعما زبنا عن سائر
 الحيوان فيكون كرامة والولاء فانما تنفيع العتق على العتق او الى ولا سكران ذكر كرامه لانه من باب السلطنة والحر
 فان اسقى من الحر ابر وتوسع طرف قضاء الشهوة على وجه الاستدانة لحوق انه وملازمة كرامه بلا شبهة ولهذا التسم للحر
 في حق النبي علم الى التسم والى مائات الزبائن سيرة وكرامته على كانه الخلق واذا كان كذلك يثبت هذه الاشياء حق
 العبد ناقضا في ان رقبته كغيره بسبب رقبته لانه من حيث انما صار كانه لازمة له ومن حيث انه انسان مملوك لا بد له

ان ملك المال ليس
 بشرط لذاته وانما شرط
 عن الغرض لا يبرر

الصادر ٢

من ذمه فقلنا بوجوه اصل الزممه وصف الضعف فلم يحتمل الدين بنفسها انضمام ماله الرقبة او الكسب اليها حتى
لا يمكن المطالبة بدونها فتوفي الدين من الرقبة والكسب بالوجوه في يد من تصرف الكسب الى الدين او الا فان يفيده
اولم يكن له كسب تصرف ماله الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالايجاع كذا في الاسرار وان لم يكن
بيعه فيسعى في الدين كالمدين والمكاتب وموتوا البعض عند بي صفه وانما ساع رقبته في دين الاستهلاك
بان استهلاك العبد المادون او المجهود مال العبد ودين التجارة اذا كان ماذوناً بالبيع للمولى للعبد
وقال الشافعي لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب للمولى فلا يباع في دين التجارة اذا كان ماذوناً
الا حتم المولى العبد او قال الشافعي لا يباع في دين التجارة لان رقبته كسب للمولى فلا يباع في دين التجارة كسائر
الكسبه وهذا لان مال المولى انما يتغير بغيره لا بالدين بسبب الاذن وانما اذن له في التجارة فلا يتغير غير مال
التجارة بل يدين لان الاذن لم يحصل لغيره فالحاق دين الاستهلاك فانه كان يتغير برقبته قبل الاذن فكذلك هذا
قلنا هذا ودين وجب على العبد مطلقاً لا في ظاهر وجوبه باقر المولى والعبد بسبب مغايرة وهو انما يتغير
برقبته كدين الاستهلاك وتضمن الاستيفاء من الكسب وان كان المعلق بالرقبة لان في البداية بالكسب نظر المولى
حيث لا يتناول ملكه عن راس ماله فينصرف ويخرج ونظر المولى لانه فقطع حقه عن الكسب بالبيع ولم ينصف محله
حقه اذ لم يثبت الدين في حق المولى بطالب به بعد العتق من دين يثبت باقر المولى والحج ومثل ان يزوج امرأة
بغير اذن المولى ويظهر بان وجب العتق لا يواظبه في الحال لانه وجب بالعتق الفاسد وهو موعود من حق المولى
لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه **قوله** والحال في ضعف الرقبة بالرقب انقض الخ الذي يثبت على ملك النكاح
وبصيرته في اهلها حتى لا يملك العبد الامراتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك له ان يزوج اربعا لان الرق لا يورث
في مال كية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يورثه الرق والحج والعبد فيه سواء لم يملك النكاح الطلاق
وملك الدم في الاقرار بالعتق وقلنا ان الرق مؤثر في تصفية ما كان متوقفاً في نفسه كالحلقات في الحدود وعادة
الطلاق واقرار العتق وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانساب وقد ائثر الرق في نقصانها حتى انقضت اهلية كحقوق
النعم فلا بد ان يورثه نقصان النعم والحكمة فتورثه انقض انتفاءه الى النصف كحدا عليه اشارة قوله في قبلين
نصف ما على الخصومات من العتق وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يزوج العبد الا من اثنين وكذا اصل النساء
يغير بالرق الى النصف حتى يصح النكاح اذ ايقدم ولا يصح اذا تاح او قارن لعود النصف في المقادير والعدا
نصف في الطلاق بنصف لكن الحيضة الواحدة والطلقة لا ينفصلان لانها لا يقبلان الجري فيتمكلا من
ترجيح جانب الوجود على جانب العدم فيصير طلاق الملامه ثلثين وعدتها حبسيتها ولكن عدد الطلاق ما كان
عبارة عن اشباع التام كية اعتبار النساء اذ الكلام وقع في قدر المملوك للزوج فينتفي عندها حتى يحل ويؤثر
الحلية بالحج وبنفس بالرقبة وازداد بناء على ذلك لا يورث من ملك عبد عتقا واحداً ومن ملك عبد
ملك عتاقه وعده الا كية ما كان عبارة عن اشباع مال كية لان بالنكاح يثبت الملك له عليها اعتبر فيه رن الدار

الطلاق

الا ان خاضع

منه

وحريتهم ويتصرف في الرقبة والقسم بالرق ايضا كما ذكرنا وانما ينقص يد ذمه عن ربه الح اذا قل خطا لا ينقص
مال كية كما انقصت بالانوبة يمكن نقصان الانوبة في ارضي مال كية بالعدم وهو مال كية النكاح فانها وان ملكت المال
رقبة ويد تصرفه لا يملك النكاح فوجب تنصيف ذمتها والانتفاض الحاصل بالرق ينقصان في احد ما لا بالعدم الى ان
الرق في انتفاض مال كية المال لا في النكاح فان العبد لا يملك المال رقبته وملك يد ونقصا ولذا ليس له مولا ان
يسير ما او رعه ويملك ماله النكاح على النكاح فوجب نقصان يد ذمه عن ربه مال كية خطرة الشرح والعش
رونها م فجاب السرقه ولا يبا مال كية المال ناقصة في حقه ايضا لتوقفها على اذن المولى وانتصارها على امرين
لان نفوذ التوقف على الاذن لا يبدل على النقصان كما في حق الصبي والتوقف لدفع الضرر عن المولى كما بينها وكذا ينقص
عدد الانكحة في حقه ليس لنقصان مال كية ولكن لينصف الحرف فان مال كية فيما ملك من النكاح مثل مال كية الحول بالنقصان
وعند بي يورثه وان افجع لم يجب قيمته على الجاني لاعتق العاقلة بالغه ما بلغت ليرجحان مع المالم فيه بل يدين ان القيمة
اذا انقصت من الدين يجب القيمة بالانفاق وان الضمان يجب للمولى ملكه في العبد ملك مال واذا كان كذلك يجب
لتدبير القيمة بالغه ما بلغت كذا في الغصب لكن نقول اعتبار ما في نفسه او في لانا اصد المالمه يقع لانها قابله
بها فان النفس لو زالت بالموت لم يبق المال في لوزالت المالمه بالاعتناق يبقى نفسه ولذا كان المعتبر في
الحجاب النقصان والكفان مع نفسه فكذلك الحجاب المال ان الحجاب المالح لا يظهر حظر المحر وخطن باعتبار
مال كية في مال كية نقصان كما بينها فوجب الفور بالنقصان والحواب عن استدلالهم عاذا انقصت فممن ذمه الح
فموان الضمان ضمان الدم في قبل القيمة ايضا ولذا جرى فيه القسامة وحما العاقلة الا ان كونه مالا يوجب نقصان ذمه
فما دام ملكها نقص ذمه باعتبار ذمه مالا نقصنا بذلك سبب الذي انقصت واذا لم يمكن النقصان باعتبار مالمه
بان اذ اذوت قيمته عا ربه الحول وساو بها وجب النقصان من عا كني نقد الخطر وكذا وجب الضمان للمولى لا يبدل
على انه يدر المالمه لان النقصان وجب للمولى ايضا ومو بد النفس بالايجاع بل الضمان يجب للعبد ولذا
ينقص دين العبد ذمه وكن العبد لا يصلح سحفا وما لا كمال فيستوفي المولى الذي هو اولى الناس به
كما في النقصان **قوله** وان لا يورث الرق لا يورث عصمة الدم بنقصان او اعدا ما سوا كانت
العصمة موعنة او موعنة لان العصمة الموعنة يثبت بالابان المقومة بدارها بالاحراز بها حتى لو اسلم كافرة
في دار الحرب يثبت له العصمة الموعنة المقومة حتى لو قتل قاتل يام ولم يجب علم الدين والنقصان **قوله**
والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحول امان فظاهر وامام الاحكام بالدار خلا لانه يتم بما وجب الفراق
في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعاً للمولى فاذا
كان المولى محمداً بدار الاسلام يصير العبد محمداً بها ايضا كسائر امواله **قوله** ولذا ان يكون العبد مثلاً
لحره العصمة بغير الحول بالعبد فصاعداً وعرضا ان افجع لا يقتل كمن مع المالمه التي تحتلها الكوامات البشوية
فاختلت القيد على وزنه فكان العبد نفس من وجه وجه وهو نفس من كل وجه فانتفع النقصان لعدم

منه

المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكوان في مع انما دون في كرامات البشر لهذا لا ينقص بدار من دار عن دار من الدكر لان
 ذلك يثبت بالنفس على خلاف القياس ولذا نقول نفس العبد معصوم على سبيل المثال كما ذكرنا ولذا يجب ان
 يثبت اذا كان لا يعبر ولا يواظب العصمة لما وجبت القصاص لان ذلك لو جرت به الا باقية ولا يجب القصاص من السب
 ومجاورة المالك لا يحل بالسب والعصمة لان الوصف الذي يثبت عليه القصاص ويثبت لاجل العصمة ويكونه محملا لامانة الله
 اذا لم يجر الا اذا لم يكن بالبقاء لا يحق بدون العصمة وصفه لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية
 والعقوبات زائدة ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصل الذي يثبت عليه القصاص
 فلا وجه لنبه القصاص فاما انفسان البدر فلنقصان الاوصاف الزائدة التي يجتنب في سقيقت البدر وتكليف فاما في
 في القصاص فلا بد لبل جرم ان القصاص بين الذكوان في مع نبوت النفاوت بينهما في البدر والحرارة بالعصمة هي
 حرمه تعينه بالافتراق فقال له صاحب وهي على نوعين موعنة ومقومة وهي التي بموجبها لا يموت الانسان جميعا
 على تقدير النقوض من ان كان النقص عمدا فالنفسان القصاص وان كان خطأ فالنفسان الذم والام لا يرفع في العصمة
 بالفتنة ان كان خطأ وان كان عمدا بالتوبة والاستغفار وانما يورث في فتنة الذم في هذه الامور هذا جواب عما يقال
 كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجب بسبب العصمة بالرق فتارة في تنقيص القيمة لما
 بينا لا في العصمة لان العصمة بالايان والدار والعبد من غير الحق في ايمان العبد
 المادون بالنفس في الحسنة هذا جواب عما يقال لما كان الرق منافيا للولاية ينبغي ان لا يجمع امان العبد
 المادون في النكاح للحرفي لان الايمان من باب الولاية لا يورث في حق الغير والزم عليه كاشفها ولا
 ولا به له على الغير فقال صح امانة لا افان لا يورث على الغير بل لان الايمان بالارادة فقال خرج من باب
 الولاية لانه لما صار مازة في النكاح صار كزوجا في الغيرة في الحقيقة من حيث انه الحق في حقها والامان سقط
 حقيقة الغيرة بحكم الايمان لم يبق على الغير من الغيرة لعدم جرمه فلم يكن من باب الولاية كاشفها ولا
 في حاله رمضان في امان الجور عن النكاح خلاف فتدلى صفهم واصل الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم
 بغير لانه لا يورث في الجهاد في حق النكاح سقطا حق نفسه لان الايمان من نواحي الجهاد لانه قد يكون في الامان
 مسلحة للمسلم يستعد للجهاد بعد نوع ضعيف ولا يورث في الجهاد فلا يصح امانه وعند محمد وان افع له
 واصل الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بغير لانه مسلم من اهل الضمة الذين والامان يضره ما ذكرنا والنفس بالتور
 محلوكة لانه ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف النكاح بالنفس فان فيه ابطال صفه فلا ملكه قوله
 واقران بالحدود والقصاص بغير قوله ان الرق لا ينافي ما ملكه غير امان من الدم والحيوان لا خلاف
 لاجل ان الرق لا ينافي ما ملكه غير امان صح اقرار ما ذكرنا كان او محجورا بالحدود والقصاص ان ما يوجب
 الحدود والقصاص لانه لما كان مبق على اصل الحرية في حق الدم الحيوان لا يملك المولى راقته ومن لم يصح اقرار
 المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره ملافا حتى ينفق قصدا فيصير كايه من الحر ولا ينفق صحته لزوم اتلاف

فيكونه

ما لينة التي موصى المولى له بطريق التبع وكذا صح اقرار ما ذكرنا كان او محجورا بالسرفه المستمرك عندنا في وجب القطع
 ولم يجب النقصان وعندنا لا يقطع وبوجه يضمن المال في الحال ان كان ما ذكرنا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره
 بما يوجب المحقق نفسه او جرمه لا يقطع كالمواقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقتلنا ان وجب الحد باعتبار انه
 ادعى مخاطب لا باعتبار انه مال ومعه هذا المعنى مثل الحر فافترقه فصار جرمه الى المحقق الحر كقرار الحر والاضمان
 عليه لان القطع مع الضمان للجمعان وبالقائه صح من المادون في حق المال بالاجماع حتى يرد المال على المورث
 منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب لانه ينفك المحجور فيصير في انقطع صح عندنا خلافا لقرنه لما مر قوله
 في الجور اختلاف في اقرار المحجور بالسرفه الفاسدة اختلاف معوف بن العلماء السلفه فخذ لي صح يصح اقراره مطلقا
 فيقطع ويرد المال على المورث من عند محمد لا يصح اصلا بالسرفه فلا يقطع ولا يرد المال وعندنا في الجور يصح في
 حق من الحد دون المال فيقطع ويحكم المال لمولاه وهذا اذا كذب المولى وقال المال فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد
 المال بلا خلاف وجهه في قول لي صح ان اقراره في حق الحد بغير ما ذكرنا وانقطع فهو الاصل من ثبت القطع يثبت
 كون المال لعين مولاه لا لغيره ان يقطع في مال مولاه ويثبت الشئ يثبت ما هو من ضروراته وجه قول لي يوسف
 انه اقراره بشئ بالقطع وبالمال واقراره بغيره في حق النكاح ولا يثبت في حق المال فلا يثبت المال واحدا الحكمين فيفصل عن
 الاخر لانه قد يثبت النكاح بدون المال كما اذا اقره سرفه مستمركه وقد يثبت المال بدون النكاح كما لو شهد بالسرفه
 رجلا وامرأتان فان المال يثبت دون النكاح وجه قول محمد ان اقرار المحجور بطرف حق المال فلم يصح في حق النكاح
 ايضا لانه ما بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرفه في مال المولى كذا في المسوق قوله
 والحرض في المرض حاله للبدن صار جرمه عن الجرم الطبيعي وفيل هيب الحيوان يزول بها اعتدال الطبيعي وعند
 اعدا الطب موهبه طبيعته بدن الانسان يجب عنها بذات افع في العذر قوله وانما لا ينافي في المرض لا
 ينافي اهل عليه وجوب الحكم على الاطلاق سواء كان من حقوق الله او من حقوق العباد ولا اهل عليه العباد لانه
 لا احل بالعقد ولا سعة عن النكاح صح في نكاح الموصى وطلقة وسائر ما يتعلق بالعباد ولكن المرض
 لما كان سبب الموت بترا في الآدم والانه في الموت تجوز خالص كان المرض من اسباب العجز فسرعت العبادات عليه
 بقدر المكنة صح يصلح قاعدا ان لم يندر على القيام ومستلقيا ان لم يندر على العجز ولما كان الموت علته لخالفة في
 علة خلافة الوارث والغرماء في المال لان اهل عليه الملك تبطل بالموت فيخلقه اقرب الناس اليه والذمة يجب بالموت
 فيصير للمال الذي هو محض قضاء الدين مستعولا بالدين كان المرض من اسباب تغلق حق الوارث او الغرماء فانه
 في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون في المرض انساب الجور على المرض بقدر ما يقع به صيانة الحق امانه في حق
 الغرماء في الغرماء اذا كان مستغفرا وامر في حق الوارث في التلميز اذا اضر بالموت مستند الى قوله صلى الله عليه وسلم
 الجور اضر المرض بالموت مستند الى اول المرض لان علة الجور مرض يثبت بالنفس المرض فبقوله في الوصف لا يثبت الجور
 واذا اضر المرض صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسرابة الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترا في

الدين

الآلام وكل جرح من المرض مضعف موجب للام غاي له جوارح متفردة سرت الى الموت فانه يضاف الى كماله دون
الاخر فتم المرض عليه المحرر بانضاله بالموت من حين اصل المرض الذي اصابه حتى قلنا لا يوزن المرض فيما يتعلق
به حوت غيرة او وارت كان كالحاج على المنظر فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحسنه يتعلق فيما لا يتعلق به
غيره ينظر من حاجته للاصلية وقد صدر لكون النقص من اهلها مضافا الى كماله فينفذ فيصير في الحال كمن نظر في نفسه في ما
النظر به الموت يستند المحرر الى اصل المرض والنقص في جوارحه فصار يقيد به نقصه في حوت عليه ولكن عالم يعلم ان
بالموت انه يحصل له الامم لكن اثبات المحرر بالكل اذ الاصل هو الاطلاق فتقبل كل نقص واقعه منه بحمل النقص كالبدي
والسبح بالحياة بصره في الحال عند حق الحاجة بالانضاله بالموت ينقص ما لا يحتمل النقص والنقص جعله كالتعلق
بالموت كالاتفاق اذ وقع عاشق غريم بان اعطى عبد من ماله المستغنى بالدين او وارت بان اعطى عبد اقبته
يزيد على الثلث فحكم هذا المعنى حكم المذهب قبل الموت في كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا وقع الاتفاق على حق
غريم او وارت بان كان في المال واما بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حواظهم بخلاف
اعتناق الراعي حيث ينفذ لان حق المهر من ملك اليد دون الرقبة وحق الغريم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتناق
بينه على ملك الرقبة دون اليد بل صحة اعتناق الابن في كان القياس ان لا يملك الميراث الا بقاء الوجوه بسبب المحرر
تعلق حق الورثة الا ان السمع جوز له ذلك بقدر السلب بظلاله فان الانسان مغرور بما يملكه من نفسه في علمه فحتاج
عند حلول النار النسيب الى تلاقى ما قرط فيه فنظر ان ارح له بانها ملك ماله حتى تصرفه لينذر كل بعض ما تصرفه
قال علوه ان الله يصدق عليكم بثلث اموالكم في احوالكم ركم وبارك في احوالكم فضعوه حيث شئتم **قوله**
والحيث والنفاس فكذلك الحيف في نفسه رجم الباطل المراه السليم عن الداء الصغرى واحترق بقوله رجم المراه عن
الرعاف وعن وعن رجم النخاع فانه رجم عرق وبقوله السليم عن الداء عن النفس فان النقص في حكم الميراث
حتى اعتقدت في معنى السلب والصغرى عن رجم تراه بنت تسع سفين فانه ليس بحيف في السمع والنفاس الدم
الخارج عن قبل المراه عقيب الولية وهما لا بعد ما ان اهلها لا اهلها الاصلية الاداء الا انها لا تخلل بالذمة
ولا بالعقد ولا بقرينة البدن فكان ينبغي ان لا يسلط بها الصلوة كالا بقط الصلوة لكن الطمان عنهما شرط للصلوة
في فوت شرط فوت الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرعت بصفة اليسر بل بسقوط
القيام اذا كان فيه حرج ولا العتق فلو اهدرنا ما او وجبت النفا عليها لوقعت في الحرج فلذلك لا يجب عليها
قضاء الصلوة فقد جعلت الطمان عنها شرطاً بصحة اداء الصلوة فضاخا لاق القياس فلم يتقدم الى القضاء
الصلوة تبادر في الحديث والحناء في يجوز ان يتبادر بها لولا النص في قوله علوه تدع الى بعض الصلوة والصلوة بام
اقرارها وصحة اداء الصلوة قياسا فانها لا يتبادر بالاحداث والاحسان مع انه لا يخرج في قضاء الصلوة بخلاف الصلوة
لان قضاء عشرين ايام في احدى عشر شهرا قضاء خمسين صلوة في عشرين يوما مع احتياجهن الى اداء الصلوات الوقيية
عشرين جزءا لا يقال ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصلوة اذ التوسع في كل الصلوات لانا نقول حكمه ما هو

مع اعتناء القياس
في كل الصلوات

من الحيف فكذلك الحيف الصلوة بوجه فكذلك النفاس ان استوعب العتق لان وقوعه في وقت الصوم من الغادر فلا ينبغي
الحكم عليه كالاعتناء اذ التوسع في كل الصلوة كان وقوعها في وقت الصلوة من التوازم ولا يوزن عليه المحبون فانه يقط
انقضاء او ان كان وقوعه في وقت الصلوة من التوازم لان المحبون مقدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقطه وان لم
يستوعب الا ان اتركه بالاعتناء اذ لم يستوعب فاما القياس فلا يحل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء
قوله والموت الموت فضاخا لاق القياس لانه امر وجوب عند اهل السنة ولما كانت الحيف من اسباب القدر كان
الموت موجبا للحج لا محالة ولهذا قيل انه عجز طالعي في فيه حمة القدر بوجه فانه ينافي الموت بنافي احكام الدنيا
حما فيه فكيف كوجوب الصلوة واستحقاق الصوم حتى يسقط به ما هو قربة لغوت غرضه ولو لا ذلك عن اختيار
ولذلك قلنا ان الزكوة بسقط عن الميت في حكم الدنيا في الحج والاداء من الزكوة خلاف ذلك فاعني ان الفعل
هو المقصود عند تلك حقوق الله وعند المال هو المقصود لا الفعل لوظفوا القدر في الزكوة كان له ان ياحد مقدار
الزكوة عند كل واحد من العباد وعند البر له ولاية الاضداد لا سقط الزكوة به وكذا حكم سائر الترتيب لفوات الاداء
عن اختيار واعا يفي عليه المأمور لا غير لان الامم من احكام الاخره وهو ملحق بالاحياء في كل الاحكام وما سطر عليه في
من الاحكام كالحج غير كان حقا متعلقا بالعين كالحج المأمور والمستاجر والمعتوب والبيع والوديع يفي ببقاء
تلك العين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حواظهم بالمال
فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده ولهذا لوظفوا له ان ياحد وان كان دينا لم يبق محرو
الذمة في يده مال الى الذمة عاونا وبذلك يكون او ما يوكده الذمة ومودعه الكفيل ان صحف الذمة بالموت فوق صفها
بالرق لان الفرق يفرج زواله غالبا والموت لا يبرح زواله عارضا سلك فلما لم يحتمل ضم العبد الدين بدون انقام ماله
الرقبة او الكسب لا يحتمل ضم الميت بالطريق الاولى ولهذا قال ابو حنيفة ان لان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها فالابح
ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذ الميراث كقيد لان الذمة لا تحبب لاحتمل الدين بنفسها صار الدين كما
الساقطة احكام الدنيا لقولت محله والدين عليه ان وجوه يعرف بالمطالبة ولهذا اقرت به وصف شرعي بغير الشك في
توجه المطالبة وقد سقط المطالبة مملنا لا تمنع مطالبة الميت بالدين وعدم حواظ المطالبة غير اذ لم يبق له مال يوم الوارث
او الوصل بالاداء ولا كقيد بالمطالب والكفالة سرعت لا لزوم المطالبة عا على الاصل ولا مطالبة عنها فلم يصلح الزامها
بخلاف العبد المحرر يعقوب بالدين في كلفل عنه رجل فانه يعقوب وان لم يكن العبد مطالبة لان ذمته كاملة لم يوتى وعلم
والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدره حوله او يعقوبه فيطالبه في الحال فلما تقويت المطالبة في الحال يصح التزاور
بالكفالة ولا يقال ينبغي ان لا يجب ضم ماله الرقبة اليها لافاضال الدين كالحج ذمته لانا نقول ضم الرقبة حتى
الموت يمكن التفتا الدين من الماله التي هي حق الموت اذ اظهر الدين في حقه لان الذمة غير كامنة اذ اصحت
الكفالة بوضو الكفيل في الخلا وان كان لا يصلح غير مطالب في الخلا لان تاحير المطالبة عن الاصل بعد عدم
ذلك حق الكفيل كحج الكفيل عن المفلس في خلاه الحار وقال ابو يوسف وهو محمد والسابع به يصح الكفالة

ليس

لحقوا المالكية وان كانت غير مضمونة فبقينا هانبا قولنا **وقلنا** نفصل المدة زوجا عطف على قوله ثبت اي
 وبقيا ما يقتضي من الحاجة ثبت الكتاب وقولنا المدة نفصل زوجا العدة لان النكاح في حكم القام للحاجة ما لم ينقض
 العدة بخلاف ما اذا كانت المدة حيث لا ينفسخ زوجها خلافا لما في ذلك لانها مملوكة وقد بطلت اهلها المملوكة
 بالموت لانها من مملوكة في الاصل فبعضها في القياس الزمان الموت لانه لا يندرس على قضاء حوائج من
 المملوك بعد الموت فلا يبقى بعد موتها الا بركة الله لا عدة علم بعد موتها ولو بقي ضرب من الملك لوجب مراعاة
 بالعدة لان الملك المملوك لا يرد في المملوك كالوطئها او مات عنها ومكمل النكاح وبقي ضرب من الملك لوجب مراعاة
 بالعدة لان الملك لم يسرع غير مملوك بخلاف مملوك المملوك الا بركة الله مملوك بالشهادة والمهر وحرمه المصاهرة ولان
 الحاجة هي الى العسل ومومن باب الخدمة فانها المملوكة هذه الحاجة يورث الى اعتبارها لانيات ضد موجب
 وموافقا سد خلافا المالكية فانها من مملوكة في حكم بقاءها بعد الموت للحاجة واجبه الشافعي بقوله علم
 لو مرن نفصل مملوك وكفتك وصليت عليك وندرس على فاطمة بعد موتها ولان الملك جعل في تمام في الزوج
 طاحنه الى العسل فجعل كذا كذا في حتمها ايضا لان ملك الحرام مملوك في مملوكة ما علمنا واما مع قوله علم غسلك
 فثبت بارساب غسلك وندرس ان ام ابن غسلك فاطمة ولو ثبت ان غسلكا من غسلكا فاذكر لاجابه المصنوع به
 حيث قال ابن مسعود حين انكر عليه خذ ما علمت ان رسول الله علم فاطمة وجعلته الدنيا والاخرة
قوله وما لا يصلح طاحنه الى الحاجة الميت كالفصا فانه شرع لادراك الثار وشفق الصدور
 ولا ينفذ المملوكة على ان وليا يدفع شر القاتل والميت لم يبق الاصل المملوك في حكم المملوك ولا حاجة
 له اليها وثبت الفصا من حيوة وعند انقضاء حيوة لا يثبت الا ما يصلح القضاء حوائجها كالنكاح والطلاق
 وقضاء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح له في الحوائج اصلا وقد وقعت الحاجة على اولى احواله
 وجه الاتفاق من حيوة فاقبضنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت له ولا ثم ينقل اليهم بحيث يكون
 فيه سهام الورثة كما ينقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء حصول الشئ لهم دون الميت ولكن السبب
 انعقد الميت لان المثل حيوة وكان يتنفع بحيوة اكثر من انتفاع اولياءه فكانت الحاجة واقعة على حقه فيبقى
 له حجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عنه ثبوت الحكم عن اهليه الوجوب له وجب ابتداء الممول
 القام مقامه على سبيل الخلاف عنه قوله في ومقتل مظلوما فقد لوليه سلطانا بغير ان ابتداء جعلنا
 ثبوت القصاص للمولى والذات من عفو الوارث قبل موت المولى وجه عفو المولى عن المولى استقاما لان
 الحق باعتبار نفسه الواجب للوارث فيصير عفو وباعتبار السبب للمورث فيصير عفو المولى ايضا
 لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر ما كان وقال ابو حنيفة له ان القصاص غير مورث
 اي لا يثبت على من يورث فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء المورث لما قلنا من الفرض في ان الثار وذك
 يرجع الى الورثة الى الميت فكان القصاص منهم من الابداء المملوكين مملوكة فانه قد ثبت اذا

عقد انقضاء

كان الغرض منه ان يثار وجوب الام والياء وينبغي ان لا يكون استيفاء القصاص الا لحقنوا الخلع وحط بقومهم
 وليس كذلك فانه لو عفي احد هم او استوفاه بطل ولا يقيم العافي او المستوفى الاخرين شيئا فثبت
 القصاص واحد لانه جازا فثبت اصله انه لا يحتمل التجري اذا لم يكن ان الية المولى من بعض الخلع وان البعض
 وقد تعذر الجواب البعض ابتداء بالاجماع ولم يبطل بالاجماع فثبت في حقه واحد كذا في الية النكاح في فاطمة ابانور
 اطمع والتوفى او عفي لا ينفذ شيئا الاخرين لانه تصرف في خالص حقه ولذا قلنا ابو حنيفة للكبير والياء للمنفق
 في كبر الصغر لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيه كبر غائب لا حق العفو
 عن الغائب ونحنان جهده وجوز العفو لانه مندوب وهو من العفو مملوك ولا عفو في مملوك العفو بعد
 البلوغ لان فيه ابطال حتى ثابت للكبير بالاخلاق قوله فاذا انقلب مالا اي اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او
 بعفو البعض او شبهة صار مورثا حتى تقضي منه حيوة وينفذ ما ياله لان موجب القتل في الاصل القصاص
 لانه المثل من كل وجه وانما حجب الية خلفا عن القصاص فاذا جاز الخلف ابطال جعل كانه هو الواجب في الاصل
 لان الخلف حجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستند الخلف اليه وصار كانه هو الواجب
 بهذا القتل كالدية في الخطا وكان الاصل في القصاص ان حجب للميت ايضا لانه واجب مقابلة نفوسه
 وحيوة الا انا اشتناه للورثة ابتداء المانع وهو انه لا يصلح حاجة الميت بعد انقضاء حيوة وفي الخلف عدم
 هذا المانع فجعل مورثا في حق الخلف لاصل الاختلاف حالتهما وهوان الاصل لا يصلح لرفع حاجته للميت
 ولا يثبت مع الشهادة والخلف قد ينفذ في الاصل للاختلاف في الحال كالسهم فيارق الوضوء في اشتراط الية للاختلاف
 حالتهما وهوان الما مطهر بنفقة والتراب مملوك كذا هو قولنا **قوله** ووجب القصاص للزوجين
 اكل لاجل ان القصاص حجب لبدء الورثة والزوجة تصلح سببا لدرك الثار للموت لا اتحاد بين الزوجين
 فلما وجب القصاص للزوجين كما في الية فان بها يثبت نصيب في الية لان الزوجة تصلح سببا للحاققة
 وقال ابن ابي ليلى لما حاق في القصاص لان سبب استحقاقها العقد والقصاص لا يستحق بالعقد
 لان المقصود منه الشئ في الانتقام ويختص به الاقارب الذي ينصر بعضهم بعضا ولذا لم يثبت للموصي
 له حق في القصاص وجوابه قلنا ان الشئ بواسطة المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة
 بالقرابة بل فوقها فيصلح سببا لدرك الثار وقال مالك لا يرث الزوج من الزوجة لان زوجها بعد الموت
 والزوجية تنقطع بالموت وجوابه انها مال الميت حتى يقضي منه دينه فيرث منها جميع ورثته كما يرث الوالد وفي الية
 تنقطع بالموت حليم ولكن سبب اختلاف زوجية قابلة الى وقت الموت فثبت به لازوجية قابلة في المثل
 كما في سائر الاحوال وقد امر رسول الله الصحابة ان يورث امرأة النبي صلى الله عليه وسلم من عتق
 زوجها اشيم وهو من مملوك وعفي وعامة الصحابة في **قوله** وله حكم للاجاء في احكام الاخر اربعة اواخر
 ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من غرائب بواسطة

لاخوة

يصلح لذلك بنبين مع
 الشهادة والخلف

احكام الاخوة

الطاعة وما يلحقه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء لان القبر الميت في حكم الاخيرة كالرحم للمواليد للطفل من حيث انه ووضعه الخروج
والحيوة بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجح الى احكام الاخيرة كما ان الجنين حكم الاحياء
في احكام الدنيا والقبر ووضعه في التقيين وحفرة الخاسرين وكان له حكم الاحياء وذلك كله جودا
عنى عليه فمنزلة القبر لا يتلوا بسؤال المتكبر والتكبر في الانبياء ونحو الله عز وجل ان يصيرون لنا بكرة وفضل
روضة وان يعجز ثامن فتنه القبر وعذابه انه ذو الفضل والايمان قوله ومكتب هذا عطف
على قوله سماوي ومكتب وهو ما كان لاختيار الجدي في مدخل الوانج اظهره بطلان وهو نفاذ العلم عند اختلافه
وتصور واحترابه عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالمبدء لعدم تصور العلم فيها قال السيد
ابو القاسم الجليل في كور وباد به عدم الغرور ويذكر ويراد به الشعور بالشيء على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به
وهو انواع جهل بطلان البصيرة عذرا في حكم الاخيرة كجهل الكافر فانه مكابر وجحود بعرضه والليل والليل
تعالى وحده واما واستغنيتها الالية فان لايات الدالة على وحدانية الله تعالى لا تعد ولا تحصى على
ذات كمال فلو قلنا في الية تدل على انه واحد وكذا الدلائل على صحة رسالة البرسل عليهم السلام من
المعجزات والحق ظاهرا محسوسة في زمانهم فكان افكارها بمنزلة انكار المحسوس فلو لم يجعل حمل
الكافر عذرا بوجه قبل قد بقوله في الاخيرة لانه اختلف في ديان الكافر في اعتقاده حكما على
خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في دافعة للتعرض ودافعة
لديلة الشرع في الاحكام التي احتملت التخيير من جهة المحرم والخزير ونكاح المحارم حتى ان اعتقاد
بطلان دافعة للدليل الموجب للمحرم فاما في حكم لا تحتد التبدل فلا حتى لا يعطى للكفر حكم الهبة
بحاله وكذا قال الا انه فرقا بين المحرم وبين نكاح المحارم فالان تقوم المحرم والخزير وابطاحتها
كانا حكمين ثابتين فاذا قصر الدليل وحمل انه لما قد به لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا بقول
الذمة فان حمل به بدفع عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عذاب الاخيرة قوله وحمل صاحب
الدهوي في صفات السنو و احكام الاخيرة من جنس المحتل بالصفات فانه قالوا انكروها حقيقة
بقولهم انه عالم بل اعلم فادركه وكذا في صاير الصفات ومن جنس المشبهة فانه قالوا يجوزون
صفات السنو وذو الباعنة بسببين بخلافه في صفاته وهذا النوع دون جهل الكافر لانه لا يصلح
عذرا في الاخيرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعوا وعقلوا اما السمع قوله في
ولا يحيطون بشئ من علمه انزله جعله ان الله تعالى سمع بصير الى غيبها من لايات الدالة على
صفاته واما العقل فهو ان الحوادث كانت على وجوه الصانع وتعالى كونه صاعلا قادرا وان
يكون له علم وقدره وحيوة ادخل العقل ان حكم بعالم العلم له وحي لا جورة وقادر لا قدر

نارم

الى العوارض سماوي م

الاحكام

وقد عرف ان ما هو في الحوادث فهو حادث فلا يجوز ان يكون صفاته في حادثة لا تتلوا امة حدوث الذات و
موضع هذا البحث اصول الكلام فالكفينا بذلك القدر احذر ان اعن الاطراف كذا احكامهم باحكام الاخرى مثل
جهل المعتزلة بسؤال المتكبر والتكبر وعذاب القبر واليمين ان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون العسر
وجواز اخراج اهل الكبائر من النار ومثل انكار الجمهور ظهور الجنة والنار واهلها جهل بطلان الدلائل
قوله العاطفة من الكتاب وان تكفي وافضل لا يخفى على من تأمل فيها عن الضاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخيرة
كجهل الكافر في جهل الباغي في اي وكذا جهل الباغي ومو الذي حرج عن طاعة الامام الحق طاعة الله على الحق و
الامام على الباطل بمسكة ذلك يناوون فاسد فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص عذرا لانه مخالف للدليل
الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل خلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لوجه على ابيهم جازها
مكابرا معاندا واصل الفقه المعروف ولا وقف بين علي ومعاوية وهي مستهولة ولكن الباغي وصاحب الموى
لا كانا من المسلمين لانه باغي في ما خرج عن الاسلام وكذا كذا الموى اذ لم يقل او غلاة مواه حتى كفر ولكن ينبغي
الى الاسلام مع مودة كركلة الروافض في الجسد لزمنا مناظرة والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعلم نكاحه ويد الفال
حتى اذا التحل الصانع الاموان والدماء بتاويل ان مباينة الذنب كفوا لاكم يا ايتها جهنة صفة بناويل كما حكمنا
باباحة الجهر في حق الكافر بديانة لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرة والزام الجهر عليه بخلاف الظاهر لان
ولاية المناظرة والالزام فوجب العمل بديانة في حقه فلذلك قلنا ان التلف الباغي ما العاد او نفسه ولا منعم له
بصحة كماله عليه غيره لبقاء ولا به الامام فاذا صار للباغي منعه سقط الالية والالزام بالدليل حقا وصحة فوجب
العمل بناويل الفاردي فلم يوضحه في نفس الاموال بعد الثوب كمالا بوضوح اهل الجور بعد الاسلام وهذا خلاف
الام فان الباغي باء وان كان له منعه لانه المنع لا يظهر في حق الشارع واما محاماة العباد فمحتمل ان لا يكون حكم الجهر
وهذا اذا اهلك المال في بلد فانه كان قابلا ببلد وجب له على صاحب المالك ان يملكه بالاضحى كمالا بملك اهل البغى
وتدرون عن محمد انه اقر في اهل البغى اذ اتوا بانيضوا اما تلفوا من النفس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية
الامام كانت مستقطعة للمنفعة فلا جبرون على اذها الضمان ولكن بغنى في جبايتهم وبيعهم ولا يغني اهل العدل عظم الاله
وجبت عليهم محاربتهم فقتلوا الامرة ذلك قال مع فقتلوا التي تغني والامم للوجوب كذا في البسوط والذوا جيب فقتلوا لهم
والندف في جبرهم ولم يغني عن موالهم ومما هم ولم يحرم عن اليراث فيعلم لانه الاسلام جامع والفعل في وجوب
حسب موالهم وجوالهم وحاصل هذا الفصل ان المعنى الحكم اجتماع التاويل والمنفعة في لوجور احداهما في الاخر لا يتغير
الحكم في حق الضمان لان لو ان قوما غلبوا على مدينه فقتلوا النفس واستلوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل
العدالة واخرجهم ذلك يخرج المنفعة عن التاويل وقال الشافعي في حجة الباغي الضمان وان كان له منفعة لانه مسلم
لم يغتر احكام الاسلام وقد اتلف بغير حق في حق عليه الضمان لانه في احكام الاسلام بخلاف الجهر لانه غير ملتزم
احكام الاسلام اصلا ولنا حديث الزهري فان وفقت الفتنة واجبات رسول الله كانوا امواتا فقتلوا

لا يعلم

على ان كل دم اذ يتناول القوان فهو موضوع وطعاما اتلف بما وبل القوان فهو موضوع وكل من ذبح الخنزير بالشرع
هو موضوع وان يبلغ الحجة الشرعية فلا تقطع كمنه قاعد حتى فلم يثبت حجة الاسلام في حقهم كالمواضع في حق
شروع بان قبل الحاق الذمة لان الحجة الشرعية لا يلزم الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدا من الحجة كما جعل ذلك في
حق اهل الحرب قوله وجملة من خلفه ان يجعل الباقي جملة من فاكهة اجتهاد الكتاب والسنة
كالقوى ببيع امهات الاولاد في امره بطل كان صراحتي وادوا في الاصل في حق تابعي في احوال الظاهر
يقولون يجوز بيع ام الولد متسكينة ذلك بخلاف من عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله علمه وبان المالك لم يحل بيعه قبل الولد في معلومه بغيره فلا يزار بعد الولد بالشرع عند جمهور
العلماء لا يجوز بيعها بل لانه الاثار المتشابهة عليه من قوله علم استقامت لادها وقوله علم ايامه ولدت من مولاها
فهي معقود عن بومنه وما دون عن جابر بن مسيب ان رسول الله علمه بغير امهات الاولاد من غير العلم وان لا يتفق
حين وما دون عن جابر انه كان ينادي على المغيرة ان يبيع امهات الاولاد وحرمه ولا راق عليها بعد موت مولاها وقد
تلقاها القرن الثاني بالفتوى وانفرد الاجماع على عدم الجواز فكلما انفقوا في مخالفات لنا المشهور ولا اجماع فكان حرمه
وذكر المصنف من جهة انعقد الاجماع على عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب وكان مخالف الاجماع في لغة الكتاب
قوله وخوف مثل الفتوى في حرمه في النسخة عامدا بقوله علمه بغيره في قلب كل مؤمن وبالغيا على
ممن وكل التسمية ناسبا فانه مخالف لقوله لا ولا تاكلوا مما يذكركم اسم الله عليه وقد مر مثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد
وعين المصنف على ما عاين في العلم قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وموقفه من كونه من اسنهد من المان قال
ذلك اذ في الاثر ثابوا ولا مرز على الارض في السنة المشهورة وفي قوله علمه بغيره في المصنف في عام من انكر
كما هو بيانه في اقسام السنة فتكون مورد في هذه المسائل ان اعتمد الخصم على الغياض في قول من لا يجتهد
على خلاف السنة او السنة وان اعتمد على الخبر فهو على ما في كتب من السنة خلاف الكتاب والسنة او خلاف
فتكون قالوا وعلى هذا المتفق ما سجد فيه قضاه القاضي وما لا سجد من المختلف فيه العمل خلاف الكتاب او السنة
المشهور لا سجد وان عدم فيه ذلك كما في عامة الجملات سجد قوله وانما الجمل في موضع الاجتهاد الصحيح
في الجمل في موضع حقوق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب او السنة كمن صلى الظهر على غير وضوء
ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظل جاز في العصر عدا عنه لان هذا جهل على خلاف الاجماع لان ادراك الظل بعد
وضوء الاجتهاد بالاجماع فلا يصح عدا عنه وان قضى الظل ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جاز في المغرب
لا خلاف جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوايت فان من العلماء من يقول بوجوب الترتيب فيصلي عدا كما في
اذ انظر على ان الحجة في ظن ان عدا عنه لا يلزم الكفان بفساد صومه بالحجامة فان جهل
عذر منقطع في مكانه لانه ظن في موضع الاجتهاد فان عدا في الاوقات بفساد صومه بغير علم اقطر الحاجم والجمهور
وكفان الاقطر مما يفسد بالشبه كذا في صحيح المصنف ولكن ما ذكره ليس بخبري على ظاهره فان لم يكن في العلم لا يلزم

فان وجد

للكتاب

في ذكره كتاب الصوم ان الصيام لو اجمعت فظن ان ذلك يفسد في كل متعمدا ولم يستف علما ولم يبلغ الحدب وعرف
شئ او تاويله وجب عليه الكفان لان ظنه حصل في موضع فان الغداه الصوم لوصو الشئ الى باطنه ولم يوجد
فتبين ظنه في حرمه ومعه غير معتبر فان الفتوى فيها يوجب عليه الفقه ويعتمد على فتواه فانها بالفساد فافطر
بعد ذلك على الاجب الكفان لان على العاقل ان يعمل بفتوى المفتي المعتمد عليه وان كان يجوز ان يكون مخطئا
فيما يفتي لانه لا دليل للعاجي سوى هذا فكان معذورا ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستف ولكن بلغه الحدب ولم يعرف
شئ ولا تاويله في الاوج ومحمد والحسن في زيارته لا الكفان عليه لان الحدب وان كان منشورا لا يكون اذ في حرم
من الفتوى اذ لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو حنيفة في الكفان لان معرفته الاخبار والتحقيق به صحيحا وسقطها
بلا عذر وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفتا فلينس للعاجي ان ياخذ بظن ما للحدب لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهر
او منشورا غالة الرجوع الى الفتا واذا لم يسأل فقد قصر فلا تذر في هكذا ذكر في الايم ايضا فتبين ان الظن في هذا
الموضع بدون اعتقاد على فتوى او حديث ليس معتبرا وان قول ابو حنيفة لا يصح شبهة لانه مخالف للكتاب في كل
ان قول من قال بفساد الصوم بالغيب غير معتبر في سقوط الكفان او في موضع الشهادة لا يوجد فيه اجتهاد ولكنه
موضع الاستنباه فانه يصح عدا البضائكن في عدايه والى او امراته على ظن انها تخالفه فان لا يابن معه لان هذا
جهل حاصل في موضع الاستنباه فان وطى الاب جارية ابنه لا يوجب الحدب ولا يلا في الطرف الا في موضع شبهة لان الاملاك
منه في بني الاباء والابناء والمرأة والزوجه والمخاض راسا والذات المتقبل منها من احد ما لا يخفى وبقيت احد ما عدا الاخر
من غير استنباه ان وحشة فيصير هذا الجمل شبهة في سقوط الحدب وهذا خلاف جاريه اخيه واخيه فانه لو فرض في قرار
ظننت انها تخلف في الجمل جعل شبهة في سقوط الحدب لان منافع الاملاك متباينة عادة فلا تكون محاللا لشبهان فلا
يصح الجمل شبهة وهذا شبهة استنباه فلا يثبت بها النسب اذ ادعى ولا لها ولا يجب الدعوى قوله والثالث
الجمل الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثاني بناء على استنباه ما ليس
بدليل بالدليل كذا في الجمل في دار الحرب من كل لم يهاجوا البنا عدا في السرايع حتى لو ملك فيها مدة ولم يقاتل ولم يقسم
فيها ولم يعلم ان عليه الصلح والصوم لا يكون عليه قضاء فيها وعند ذلك يجب القضاء لان بقول الاسلام صار مستقرا
احكامه ولكن مقصر عنه الخطاب وذلك لاسبق للخطاب القضاء بعد عدا السبب الموجب كالغناء اذ انتم بعد مضى
وقت صلواتكم تقول ان الخطاب حتى في حق عدم بلوغه اليه حقيقة بالسرايع ولا تغدير بالانتفاء حقيقة وشهيرة
لان دار الحرب ليس محل للصالح واحكام الاسلام فيصير جهل بالخطاب عدا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاز
الجمل من قبل خفا الدليل في نفسه حيث لم يستمر في دار الحرب بخلاف ادعى اذ السلم في دار الحرب ولم يصح له
ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه دار شيوخ الاحكام ولكنه السواك وبقيت منه فلا تذر
قوله ويحقق به ان جهل من اسلم في دار الحرب جهل الشبهة ان دليل العلم حتى في حق الشبهة كذا في الذي
اسلم في دار الحرب لانه لما يقع البيع ولم يشهد في اذ اعلم الشبهة ان دليل العلم حتى في حق الشبهة كذا في الذي

والقرابة واحدة
وهذا القرب ما اوجب
تاويله احد الطرفين الشبهة
على الولد فظن ان يوجب

ثبت له حق الشفعة ان الدليل خفي صدق جهل الامه بالاعتناق اي ولحق جهل الامه بجهل الذي اسلم به دار الحرب
في كونه دليل العلم خفي صدقها اذا اعتقت الامه المنكوسة ثبت لها الخيار ان شئت اقامت مع زوجها وان
شئت فارقته لقوله عليه لم يرد ملكك بشفقة فاختار اي فان لم تعلم بالاعتناق وعلمت به لكن لا يعلم بنبوت
الخيار فاما ما كان لجهل منها عذر ارجح كان لما مجلس العلم بعد ذلك لان دليل العلم بجعل واصح في حقها اموال
الاعتناق فظاهرا لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوفاء عليه قبل الاخبار واما ما كان لها من حقها من
المولى فلا يتفرغ لمعرفه احكام الشرع فلا يقوم استظهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولا ينافي دفعه عن
نفها زياحة الملك عليها والجعل يصلح عذرا للدفع خلاف الصغير والصغير اذا زوجهما غير اب والجد من
الاولياء يصح النكاح وينتبه لها الخيار بعد البلوغ لقصور الفقه بالنسبة الى الاب فان لم يعلم بالنكاح وقت
البلوغ كان جهلها عذرا خلفا للدليل الذي يستبد بالانكاح وان علم بالنكاح ولم يعلم بالخيار لم
تعد ارجح لو كانت كذلك منها رضا بالنكاح فلم يبق لها الخيار لان دليل العلم بالخيار في حقها من جهلها
الاحكام وعدم الممانعة من العلم وجهل البكر اي بلحق جهل البكر بالنكاح الوالي بجهل المسلم في دار الحرب حتى يولد
تعليم البكر بالبيعة بالنكاح الوالي لا يكون كونهما رضا قبل العلم خلفا لدليل العلم في حقها اذا الوالي مستبد بالانكاح
وفي الزام النكاح عليها فينبغي ان العدة او العدة عند بلوغها ولا شرط عند جهل الوكيل والمأذون
الحج الى بلحق جهل الوكيل والمأذون بجهل المسلم في دار الحرب اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة والمأذون بالاذن
حتى لو تفرغ فقبل بلوغ الخبر اليها يتفرغ فيما على الموكل والمولى ولو وكل ببيع من يشترى اليه النساء ولم يعلم
الوكيل بالوكالة حتى ضده ذلك الشيء لم يضمن الوكيل شيئا ولو وكل ببيع من يشترى اليه النساء ولم يعلم
بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح وكذا جعلها بالعز والحر حتى لو تفرغ فقبل العلم بالعز والحج يتفرغ فيما على
الموكل والمولى لان جهلها عذرا خلفا للدليل الذي هو الموكل والمولى مستبدان بالوكالة والاذن والعز والحج وهذا
مع قول الشيخ بالاطلاق عند قول **قوله** والسكوت في العوارض المكتسبة السكوت موصوفه وتعليل على
العقل عيانا في بعض اسبابه فيمنع الانسان عن العمل لوجوب العقل من غير ان يزيله ولذا بقي السكوت ان اهلا
للخطاب فعلى هذا اما حصل بسبب الدوا مثل الافقون ليس سكونا لانه ليس بسكون ووقيل هو موقوف بغيره
العقل عند ممانعة بعض اسباب المولى فعلى هذا بقاوا في اطلاق بعد زوال العقل او حكمي ثابت بطريق الاجر
عليه عيانا في موقوفه سكونا حاصل بطريق مباح كسكون الحاصل بسبب الدوا مثل الافقون والبيع فهو كالانفاق
حتى يمنع صحة عياراته من الطلاق والعتاق وغيره وذكره في قاضي خان وجامعه من ليس صفته وسفيان الثوري
ان الرجل ان كان عالما بفعل البيع وثابت في العقل ثم اقدم على الكلام انه يجهل طلاقه وعقاقه في الميسر لا باس بالقدوى
بالبيع فلما دار ان يذهب عقله لم يفتح له ان لا يفعل ذلك لان الشوب على قصد السكوت حرام وكذا ان السكوت الحاصل بسبب
الكله بما فيه الجأ والمضطر بان اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يدر به العطش فسكن على له الاعتراف حتى منع صحة طلاقه

٢٢

خطور

وعقاقه وسائر تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وانما سكت حاصل بطريق كمال الحاصل بسبب
كل حرم من الاعذار وهذا البيان الخطاب بالاجماع لقوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقد ادرى هذا الخطاب الخ
من ان يكون في حال السكوت او الصحو فان كان في حال السكوت فلم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فذلك لا يلو
كان منافيا لصلواته في حال السكوت وخوضه من اهل العلم للخطاب فلا تضلوا فيصعد كقولكم للعاقلة اجنبت
فلا تضلوا كذا في فساد ظاهره وانما ثبت انه لا ينافي الخطاب بغيره احكام الشرع كلها من الصلوة والصلوة
وغيرها من فساد فانه كلما قولا ولا خلاف في صحة طلاقه وعقاقه ويعدم سرائر وقران وتزويج الولد الصغير
واقترانه والفقراء وغيرها عندنا كالصالح كذا في السنة البسيطة **قوله** الا الله يعني اذا تكلم
بجملة الكف لم يحكم بكفره وفيه ثبوت امدائه استحسانا وفي القياس وهو قول اخي يوسف بنين منه امدائه
لانه في طبع الصالح وجه له في ان الله يتنزه عن القدر والاعتقاد ونحن نعلم ان السكوت
غير معتقدا لقوله بدليل انه لا يذكر بعد الصحو وما كان من عقد القلب بنفسه خصوصا المذهب
فانما يجادل عن فكره ورؤية عما هو له حق من امور عندنا واذ كان كذلك كان هذا عمل السكوت
دون القلب فله يكون اللسان معتبرا في الظاهر فحال كانه لم ينطق به حكما لوجوه على السكوت
الصالح جملة الكف حفظ **قوله** واليه قرار بالحدود اي لا يصح اقدانه بما شره اسباب الحدود
لخاصة الله تعالى مثل حد الزنا وشرع الحنفي وسدقة الصغد في الكدركت له الرجوع عن الاقرار
بحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكوت اذا السكوت ان لا يثبت على شيء مما يقول
ان يدري ان العلماء اتفقوا على ان السكوت يتحقق بدون اختلاط الكلام وعدم الثبات حتى
القول فاقيم السكوت مقام الرجوع فيما يندرج بالشبهات فعمل السكوت فيما يندرج الرجوع
منه لا يرد قال ثعلب بن عيسى وابو حنيفة وافقهما في ان المعتبد في السكوت الذي يحرم عنده
الشرب اختلاط الكلام له اعتبار النهاية فيما يندرج بالشبهات فاما العمل والحرفة فيوجد
فيها بالاحتياط قال واكثر مشايخي على قولهم واحترز بقوله لا يحدود عن مباشرة
سبب الحد فانه لو زني في سكرة تحل اذا اصابه يصير السكوت حجة دارية للحد فانه حصل
بسبب هو معصية فله يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة اسباب سائر الحدود
ويقوله لخاصة عناله فدار حده القدر والفضاض فان السكوت يمنع صحته لانه يندرج الرجوع
له بسطه لانه من حقوق العباد فبدليله وهو السكوت ان لا يبطل قول **قوله** والعقل
وقوله وهو ان يرد بالشئ كذا فيفسد العقل وليس اعداد من الوضع ههنا وضع اللغة
كاله سد للمبطل المعلوم بل اعداد وضع العقل والشرع فان الكلام موضوع عقله فانه معناه
حقيقته كان او مجازا والتقدير في الشرع موضوع له فانه حكمه واذا اريد بالكلام غير موضوع العقل

على له الوصف كحجرة النهر ولما ان قصد السمع بذلك احد اللفظين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتباره وتسميتهما الا لف الذي
هو الابه وكان ذكره والسكوت عنه سواء كان في النكاح فوضعه وان كان في غيره فليس بان نواضع على البيع
بما فيه يناد على ان يكون المهر ما يدرهم فالبيع جائز بالدنايب على كل حال سواء انفق على الاعراض او على البناء او على
المحض بما شئوا اختلف في البناء او الاعراض ففرق ابو يوسف ومحمد بين هذا وبين الزينة في العقد حيث اعتبر الموضع
عنه وجعل المهر الفاعلا بالمواضعه ولم يأنس اعتبر الموضع فلم يجعل الثمن الدائم بل جعل الدنايب ووجه الفرق
ان العمل بالمواضعه يمكن عنه اعني المواضعه في اصل العقد وهو ان يكون له حاقون فيه والمواضعه في المقدار
المن لان البيع يصح باحد اللفظين وهو مذکور في العقد لان اللفظين منضون الا لف واللف

باللف الخ يشرح طالع من العباد باتفاقهما على عدم غيبه فلا يفسد البصر
كشيطان يعلف الدابة البسطة وهذا العمل بالموافقة في العقد مع العمل بالموافقة بالهزل يقتضي
ان لا يكون الزنا نكاحا فان يكون الدائم مثنوا النفس ما يكون مذكورا في العقد والدرهم غير مذكور في العقد
نكاحا عتقها فموافقة البيع بالاعتق فساد العمل بالموافقة في العقد والي الزنا جاذ ان في اصل العقد
في جنس البذل فوقع الفراق من بين المبطل والمصحح والمصحح راجع فبطل الزل وصح البيع بالذنا نكاحا
قوله وان كان في الذن المال فيه الى اخره اعلم ان الزل قد يدخل فيما يجتمعا النكاح كما بينا وقد دخل
فيما لا يجتمعا النكاح وهو ثلاثة انواع ما المال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه
مقصودا كالخلع وللاعتاق على حال ووجه الخصم ظاهرا ما الذن المال فيه كالطلاق والعتاق بلا
حال والعتق عن القصاص واليمين والنذر وصوره الطلاق والعتاق ان يتواضع الزوج والمولى
او المولى والعبدان بطلما او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا في العفو عن
القصاص وصورة اليمين ان يتواضع الرجل مع امراته او عبده ان يعلق الطلاق والعتاق بدخول الدار
ويكون في ذلك عازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح والزل باطل باحدث وموقعه عدم نكاح
بين جرد ولم يكن له صد النكاح والطلاق واليمين وذلك في بعض الروايات العتاق مقام اليمين ففي النكاح
عليه الحكم ثابت بالنكاح وفي الباقي بدلالة النص لا بالقياس اما النذر فملحق باليمين لمعوله عدم النذر
يمين وكفارته كفارة يمين والعتق عن القصاص ملحق بالاعتاق لانه اخصا كالاعتاق ويشبه الطلاق
ايضا من حيث انه اذا غف عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا اطلق بعض بطلقة يقع
كاملة ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين المنصوص والمثابة للمثابة والان
الهازل مختار للسبب راجع به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتمني في
شرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة وكذا التعليق بغير الشرط
موضع السبب مع حكمه الى حسن وجود الشرط لا يلزم عليه الطلاق للمنفق الى غرقه سبب في المال

وعد

وقد يتأخى حكمه لان المراءى عن الاسباب المحللة في الطلاق المضان سبب مهم فبالا وقوعه وليس يعلم في الحال كذا
فيلو لهذا يستند حكمه الى وقت الاجاب ولو كان عليه الاستند على البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب
لا تنفصل عن احكامها فلا يوزن فيها الزن كما لا يوزن خيار الشراء فان الزن لا يمنع من انعقاد السبب او انعقاده
حكمه لا محالة لما بينا انه لا ينفصل عن حكمه واما الذي اثار فيه بعضا كان كذا فان ما لا باصلا بان يقول المراءى اني ارد
ان تزكرك بالفرق واما باطلا وما لا ووفقته المراءى او فثبتا على ذلك وحصل المراءى هذه المقالة ثم تزكركا كان الطراح
لا راء والزن باطلا وان ما لا بالقدراى بقدر البدل بان تواضعه الستة على ان المهر الف و اظهر ان العلامة الغير
جب فان اتفاقا الاعراض فالمرء الفان وان اتفاقا البناء فالمرء الف بالاتفاق لان الحال لا يجب بالزن بخلاف ما
البيع عند لي ح هذه في الوجه حيث علم الاعين لان ذكر احد الاعين على وجه الزن غزله شرط فاسد وشرط
الفاصل يوزن في البيع ولا يوزن في النكاح لان اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفاقا انه لم يحضر بما ش
او اختلفا فالنكاح جائز بالف رواية محمد عن لي ح فيمنعه بخلاف البيع فان الثمن عند الفان لان المهر تابع في صح
النكاح بدونه ومع جهالة فلا يجوز مقصود ابا الصريح اما الفرض مقصود ولذا يفسد البيع لمع في الثمن كجهالة و
عدم ذكره وغيرهما واذا كان مقصود ابا الصريح حار كالبسيع والعلم بالزن لجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب الاتفاق
فاما المهر فتابع فلو وجب الاتفاق لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالزن ولا يجب الا الالف وقيل
بالفان الى رواية لي ح عن ابي حنيفة المراءى الفان في هذين الوجهين حكمه البيع لان التسمية صحة مثل ابتداء البيع
اي لا يثبت الا فسادا او فسادا كالبسيع وكذا جهالة الفاشحة تمنع صحة التسمية كما يمنع صحة البيع وكذا الذي يوزن فيها بالافاض
كلما البيع في اصل البيع اذا ما لا و اتفاقا انه لم يحضر بما ش او اختلفا جعل الزوج في العمل بصدقه الاجاب اولى
من العمل بالواضحة ترجيح للصحة فكذا هذا وهذا الوجه لان فيه اهدا واجانب الزن واعتبار الحد الذي هو الماصل في الاحكام
الاعظم قوله وان كان ذكر في الجنب اي ان كان الزن في الجنب على ان تواضعه الدناير وعلى ان المراءى في
الحقيقة وان اتفاقا على الاعراض فالمرء ما سيب وان اتفاقا البناء يجب من المراءى بالاجماع بخلاف السوء المراءى
الا بتسمية المراءى النكاح صحة لا تسمية المراءى والحل بالواضحة بخلاف التسمية لان ما هو على التسمية وما هو على المراءى
فيه النكاح صحيح بدونه فيجب من المراءى ولو اعتبنا هكذا في البيع يفسد البيع وان اتفاقا انه لم يحضر بما ش او اختلفا
فعلى رواية محمد عنه يجب من المراءى بخلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالزن لئلا يصير المراءى مقصودا بالصحة
او لا حاجة لان اتفاقا النكاح الى صحته واذا وجب العمل بالزن ليطر التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب من المراءى
وعلى رواية لي ح عن ابي حنيفة المراءى المراءى وبطلت المعنى صحة كذا في البيع لان التسمية حكم الصحة مثلا ابتداء
البيع الا ان ما بينا وعند ما يجب من المراءى واما الذي كان المال فيه مقصودا كالحل والوقوف على ما اراد الصالح عن
ومعد وانما كان المال في هذا المقصود لان المال لا يجب فيه بدون ذلك فلما شرط المال فيه علم ان المال
مقصود فان ما لا باصلا بان يطلق المراءى على ما ارادها بطريق الزن او اعتق عبدك على مال على وجه الزن او صلح عن

مضمون

92

دم العهد هازلا وتواضعاً فلهذا لا يقع على الزوجان اتفاق على البناء والطلاق والعناق واقع والمال لازم لان الهزل لا يؤثر فيها اصلها عند الله بمنزلة شرط الخيار لا يخلو شرط الخيار لا يخلو شرط الخيار لا يخلو شرط الخيار لا يخلو
 عمن من جانب الزوج كان قال لها ان قبلت المسعى فاني طالق وهذا لا يعد الرجوع قبل القبول فقبولها
 شرط للبطلان فلا يخلو الخيار لسائر الشروط واذ لم يخلو الخيار لا يخلو الهزل ولا يخلو الحال بالبناء
 او الاعراض او الاطلاق والسكون وعند اي عند لا يخلو لا يقع الطلاق لان عند لا يخلو خيار الشرط و
 المنصوص عنه في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يخلو طالع حتى نشأ المرأة فيقع
 الطلاق ويجب للمال اذا نشأ وانما يصح خيار الشرط في الخلع عند من جانبها لان جانبها شبه البيع لا يخلو
 بعوض الا ترى ان البداهة لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قبلت عن مجلسها
 قبل قبول الزوج بطل كذا في البيع وانما جعل ذلك شرطاً في الخلع عند من جانبها لان جانبها شبه البيع
 لانه عند رجوعه عن البداهة لو كانت من جانبها فرجعت في حق الزوج فاما في حقها فهو عند
 مال شرطاً لبدل الوصف فاذ ابطال حكم الخيار بطل كونه شرطاً لبدل الوصف وهو انية تملك مالاً واذ اخل فيه
 خيار الشرط جعل الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يجب المال بالهزل وان اعرضنا عن الموضع بعد ما هزل
 باصل الخلع واصل البدل فاضمان في كانهما هزلين باصل الخلع كانهما هزلين ببدله ضرورة وقوع الطلاق وجب
 المال اجماعاً اما عند هزلان الهزل لا يقع وقوع الطلاق ووجب المال واما عند هزلان الواضحة قد بطلت
 باعراضها واختلفت والقول المدعى لاجراض اما عند هزلان الهزل موثر في اصل الطلاق في الخلع
 ولكنه عند اختلاف جعل القول المدعى لاجراض في جميع الصور كما مر واما عند هزلان الهزل لا يؤثر
 في الخلع اصلاً ولا يقع الطلاق ويجب المال اذا اختلف على البناء فكذلك اذا اختلفا بل اولى ولا ينفذ اختلافهما
 وان سكتا فلو لازم اجماعاً في الخلع واقع والمال لازم اجماعاً والوجه قد ندرج فيما ذكرنا وان كان في العقد
 بان سميا البنين وقد تواضعوا على العناق اتفاقاً على البناء فلهذا الطلاق واقع والمال لازم كله لانها
 جعلتا المال لازماً بطريق التبعية فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة بالمقتضى لا بالمتضمن كالوطالة الثانية
 في ضمن عقد الهزل حيث لم يزم بغيره تبعاً فانه لا يستقيم جعل المال تبعاً لانه من النوع المذكور
 المال فيه مقصود ليس سلباً لا في نفسه تتبع لكن لان لا يؤثر فيه في اصله لان المال في النكاح
 تابع وقد انزل فيه حتى كان المهر العاقبة اذ الهزل لا يقدر البدل الا بالنسبة كما مر قلنا المال
 هنا مقصود بالنظر الى العاقبة لما في الثبوت فتوابع الطلاق والعناق الذي هو مقصود العقد
 لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع فيوجد حكم من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فاما المال في النظام
 فتابع بالنظر الى العاقبة من لان مقصودهما في الاصل جعل لهما استعمالاً بالآخر وخصوصاً لان وجام
 لا المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقبة من حيث
 بلا ذكر وثبت

جعل

ان

الرهن

الاستفناع

مع النكاح صحا واذ كان كذلك اعتبر بنفسه في حكم الهزل فهو رخصة كانه سائر الاموال فان قبل البس ان الاكره
 على الخلع منع وجوب المال وان كان لا يقع وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكره يمنع
 وجوب المال لان المال لا يخلو الهزل فيه في حال الجار المال يصلح ان لا يخلو الهزل فيه واستملاكه مؤانته
 واذ جعل الهزل في حق الزوج صحا وكان الخلع حصل من المالك ولو كان يقع الطلاق ولا يجب المال لانه
 في حق الطلاق لا يصلح الهزل فصار كالاكره على الاعناق فان نفس العاقبة على المالك ولو كان لا يخلو الهزل
 في حق الاطلاق فيقول ان المالك اما الهزل فلا يقع المال من حيث انه يقع الفعل منه الى الغير ولكن من حيث
 انه بنفسه السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد لا يقع كالاطلاق والعناق كذا ذكرنا
 الا ان المالك هو ران وعند حبان يعلق الطلاق باختيارها ان باختيار المرأة جميع المسمى الخلع لان الطلاق
 يعلق بقبول كل البدل المذكور في الخلع اذ الطلاق انما يعلق بما علقه الزوج والخلع من جانبه يعلق الطلاق
 بقبولها وقد علقه بغير البدل وموافاق المرأة ما قبلت بعضه صلا كونهما هزلين في الافق فكان بعض
 البدل معطفاً بالشرط وموافقاً لها فلا بد من وجوب بيع الطلاق بغير ما يعلق الطلاق بجميع البدل كان
 شرطاً ووقوعه بقول جميع المال ومضى بقدر الجميع لانها هازلة في قول اخذ الاخير والهزل مؤثر في جانبها كخيار
 الشرط فصار كانهما قبلت احد الاخير في الحال فيعلق بقولها الاخر باعرضها عن الكبر وقولها اما بطريق الجدل
 قوله وان اتفاقاً ان لم يحضر بها من وقع الطلاق ووجب المال عند من صفته لانه حمل ذلك على الجدل
 جعل الجدل اولى من المواضع كالبينا وعند هزلان الهزل يقع الطلاق ووجب المال كالبينا ان الهزل لا يؤثر في الخلع
 عند هزلان المال لازم بطريق التبعية وكذا ذكرنا اخلفا فعند القول قول من يدعي للاعراض لما مر من اصلها ظاهر
 وان كان ذلك في الحبس ان وكذا الدنا في تلجيه وعرضها الدائم يجب المسمى في العقد بطلان سواء اتفقا على البناء او على
 الاعراض او على ان لم يحضر بها من او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل النكاح عند هزلان المال تبعاً له وعند
 عند الهزل ان اتفاقاً على البناء يوقف الطلاق على قبولها المسمى بطريق الجدل واختيارها الطلاق لما ذكرنا وفي
 الوجوه المصلحة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبار الجدل والسيرة المبسوطة لان الطلاق يقع ويجب المسمى
 بطل حال من غير ذلك خلاف هذا الذي بيناه الخلع من الحكم والتفريع بنياني في الاعناق على مال والصلح عن
 العمد قوله وان كان ذلك في الاحراز على كماله في نفسه وما لا يخلو الهزل بطلان ذكرنا المبسوطة ولو اتفقا
 على ان يخلو الهزل تبعاً لهذا العمد من الفرض لم يكن بينهما بيع في الحسنة ثم قال البايع لم يترى قد نلت
 بعقد عدي هذا يوم كذا او قال الاخر عدت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر يحصل من الصدور والكذب
 والخبر عنه اذ كان باطلاً فبلا حصار له لا يصير صفاء الايدي ان اقرته المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا
 باخبارهم وظهرت ثبوت كون الخبر عنه كذا باطلاً لوصفه السابق فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعوا على
 اجابته بعد ذلك لم يكن تبعاً لان الاجابة انما يعلق العقد المتعقد بالاقرار كما ذكرنا لا ينفذ العقد فلا يخلو

سواء في الاستفناع

المفسر وحقق الدين السعدي ايضا فانه وان كان عاصيا لمسوقه الحق النظر باعتبار احواله فانه بالنظر الى احواله وحيث
والله لو مات يصلي عليه وكذا الخ فاسق حق الاسلام والدين من ماله عنه فانه ينبت بطريق النظر الى بقية ماله عن النكاح
فكذلك الجرح عليه نظرا لان من المار عن مقتضوه بعينه بل لا يباعا بملكه ولا يحصل هذا الملم يعطى لسانه عن ماله وانما لم ينبت
لجرحه حق الطلاق والعتاق ونحوهما لان الجرح عليه بسبب السعة في التفورات كالمأزول فان المأزول يخرج كلامه
على غير الوجه كلام العقل لا اتباع الهوى ومكان العقل النقصان في عقله فكذا هذا فكيف يفرض لا يؤمن فيه الزل لا يؤمن فيه السعة
ايضا واحتمل ابو جعفر انه يجرى مخاطب فيكون مطلق الضرر في ماله كالمأزول فان كونه مخاطبا بغير اهلية الضرر في الجرح
يتثبت لما كلفه فيكون المار خالص ملكه ثبتت عليه فكذا ما صدر الضرر من اهلية محلي الايتمتع بقوله الامام والسعة لا يجرى
ما نفا من الضرر لان السعة لا يوجب انتفاص العقل لكن السعة مكابر لعلمه في السعة مع علمه بغيره وضار
عاقبته فلم يجر ان يكون سببا للنظر كونه معصية والدليل عليه اسباب الحدود حتى يجب عليه المأزول ابا مائة سببا بها
وهذه العقوبات تدرى بالشبهات ولو جاز الجرح عليه نظر اليه كان اولى ان تجرح عليه عن سبب لا سبب بالحدود لان الضرر في
في هذا الجرح ينفعه والمال نفع النفس فاذا لم ينفعه في دفع الضرر عن نفسه ففي دفع الضرر عن ماله اولى وقولها ما هو حق
النظر الحاشية فلما النظر من هذا الوجه جاز لا واجب كما في صاحب الكلبية بحج العفو ولا يجب ثم انظر على هذا الوجه
انما يحسن الظاهر فيضطر ضرر اوفى هذا النظر منها فدرضمن لان في اثبات الجرح عليه ابطال ولا يفيده والحق بالحق بالحق
ومن نعمة اصلية لان الانسان انما يتعدى عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة اصلية انه المأل خلاف من المأل
لانه ثبت على خلاف القياس كذا ذكرنا فلا يقاس عليه او ثبت بطريق العقوبة كذا ذكرنا فلا يقاس على منعه اللسان وقصر
العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقاس منع المأل لو كان عقوبة لغرض اني لا املك الاي لا وليا لان نقول
بوعقوبة تعزير وتاديب لا تحجز ان يفوتس الى لا وليا كما تحجز الى المأل كذا في سلمنا ان النص معقول معقول بعلته
النظر لا بالعقوبة لان السام جولة قياس الجرح على المنع ايضا لعدم المساوات لان منع المأل ابطال نعمة زائدة عليه ومن اليد
الحاشية بالحق بالحق ابطال الجرح ابطال نعمة اصلية ومن لا اهلية والولاية فان حجز الحاق ضرر به في منع نعمة زائدة للنظر
له البسطة على الحاق ضرر عظيم به بنفوت النعمة لا عليه والحاشية بالحق بالحق معنى النظر له والجواب عن كذا ان المراد من
السفينة على قبل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته حتى من نفع لا سقامه ومن الضعيف الصبي الصغير ومن
الذي لا ينظر ان يحل الجرح ونيل المراد من السفينة المبرز الذي اخذت فيه ولكن المراد من الولي الحق لا ولي السفينة في
الاية كلام طويل **قوله** والسفر كذا لغة قطع المسافة وطرعا خرج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع
مسير ثلثة ايام على عرفه لانه لا ينافي في السفر لا يخل بها بوجه لبقا الفلك الظاهر والبا طنة لكانها ولا يمنع وجوب
شئ من الاحكام ولكنه ان كان السفر من سبب التخفيف مطلقا لم يخرج من كونه وجبا للثقة او غير وجوب لها لكونه من
سبب الثقة لانه قال عزم السفر قطعته من الغدا كذا في معاني الاخبار بخلاف المرض حيث يتعلق بالرضعة
بنفسه لانه لا يمنع نفسه الى اضربه الصوم والى لا يضربه فلذلك تعلقت الرضعة بالمرض الذي يوجب المشقة بازديان

انه لا يعطى اعتبارا في
في طلاقه وعتاقه وعتاقه
ونذر وقران سببا
اطلاقه ولا يعطى عليه استغفار
في

بالفقر او

السفر فيه

فيؤثر اي السفر في قصره وولت سلا ربع من الصلوات حتى لم يبق الا اكل مشروعا اصلا غدا وكان ظهروا المسافر ونحوه
سواء وعذر الشافعي حكم السفر بروت الرخص للمسا في بان يصل ركعتين ان شاء وان شاء ثم سلا ربع كما في الاوطار واذ
فانت لزومه قطعا سلا ربع وقد بينا المسئلة في فضل العمرة والرضعة ويؤثر اي السفر في تأخير وجوب له
الصلوة الصوم الى عدة من ايام آخر الا في استقامه فبقي فرضا حتى صح له ان لكنه ان لكن السفر لا يكون لما كان من لاهم
المختار اي الى الصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرره لانه لا يمتنع بعينه ما تحقق لا يوجب ضرره الى لا نظار
محبت لا يمكن دفعها لان مسافر قادر على الصوم من غير تكلف من غير ان ينبت آفة ولانه على تقدير لزوم الضرر
بتقدير حقيقة عين ومنها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر سمي لا يمكن دفعه فقل ان اي المكلف لهذا الصبح
صاحبا وهو مسافر يعين نوى الصوم وشريع فيه لاسيما له الفطر او مقيم ثم سافر لم يحل له الفطر لعدم الضرر الداعية
اليه ونقد الجواب بالشرع وان شاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقدر وجوبه عليه بخلاف المريض الذي تكلف الصوم
باحتياط ياد المرض ثم بدله ان يفطر حل له ذلك وكذا الفارض المقيم حل له لا فطر لانه لا يوجب ضرره لانه لا يمتنع
لا يمكن دفعها فيؤثر في ايجته لا فطر ولو اوطر اي في حالة السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة غدا
ليكن الشبهة في وجوبها باقران السبب المبيح للفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فضرره يمكن شبهة وان لم يوجد
شبهة ابا حاشية لا فطر وعن الشافعي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لآخرها رباه له وبذا بعيد فان الفطر في الفطر في
اوله يعر عن الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كذا في المبسوط ولو اوطر اي المقيم العازم على الصوم
ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر فانه يبيح للفطر رحمة يسقط الكفارة عنه لما
قلنا ان السفر امر اختياري والمراد سمي فاذا وجد المرض في آخرها ريزيل لم يحل له الصوم لانه يبيح الفطر
وزوال الاستحسان لا يبرئ فيصير ايلام من اوله كالمريض لعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى
صار السفر خارا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر في فطره يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن
عن ابي حنيفة كذا في قنات وقنات في قوله واحكام السفر ثبتت بنفس الخروج اي الترخص التي يتعلق به
بثبت بنفس الخروج عن عمران المصر بالنية المشهورة عن رسول الله فانه علم كان يترخص للمسافر في حين يخرج الى
السفر وعلى رضي الله عنه حين خرج من البصرة صلى الظهر اربعين ثم نظروا في خض وقال لو جاوزنا ذلك المحقق
صلينا ركعتين وكان القياس لا يثبت لاحكام الابعاد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تيم به والحكم لا يثبت
قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة محقق للرضعة في حق الجميع فان سعة رخص السفر للمار فيه فلو توقف
الترخص بها على تمام العلة تمام ثلثة ايام لتعطلت الرضعة في حق من لم يكن مقصدا للاميرة ثلثة ايام ولم يفد ثلثة ايام
في حقه فتعلق بنفس الخروج تعميلا للحكم في حق الجميع وانبات التوفيق في جميع هذه السفر قول والخطا
قيل الصواب ما اصبحت به المقصود والخطا ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر يصدر عن لسان في غير
قصد بسبب ترك التثبت منه عند ما شرع له من مقصود سواء قال ابو القاسم الشهدا لم يرد الخطا بذلك
المراد

اليوم

بخص

ويراد به ضد الصواب ويذكر ويراد هذا العذر قال ومن قبل مؤننا خطا وقال علم ربح عن امتي الخطا او السبيل
ثم قال والخطا ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن ربح الى ان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي وهو
لان ان قول من هو عذر صالح لسقوط حق الله من اختلاف جواز المواخذة على الخطا فعند المعتزلة لا يجوز المواخذة
عليه في حكمه لان الجنابة لا تحقق بدون العقد عند اهل السنة يجوز المواخذة عليه عقلا لانه امر ان يشاك
عنه عدم المواخذة بالخطا به في قوله اخبار عن الرسل وتعليم للعباد ربنا لا نواخذنا ان سينا او اخطانا ولو
كانت المواخذة لا يجوز عقلا لكانت المواخذة جوارا وصار الدعاء التذنب لا يجوز علينا لكن المواخذة سقطت
مع جوازها بدعاء النبي علم فانه قال ربنا لا نواخذنا لانه انما كسب له في دعائه فاشار النبي بقوله وهو عذر
صالح الى هذا يعني انه لو كان جازيا للمواخذة الا انه عذر صالح بسقوط حق الله اذا حصل عن اجتهاد في مواخذة
في القتل بعد اجتهاد جازت صلوة ولا يابى ولو اخطاه الفتوى بعد ما اجتهد لا يابى ويسحق اجرا واطرا واحترز
بقوله بسقوط حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا فيها كالحج قوله ومعنى شهيد في العقوبة اي
يصير الخطا شهيدا في باب العقوبة حتى لو رقت غير امراته فوطئها على انها امراته لا تجزى ولا يابى ام الزنا ولو رحت الى
السان على ظن انه صيد فقتله لا يابى ام القتل العمد وان كان يابى ام ترك التذنب ولا يواخذ بالقصاص لا يقتضيه
عاجله فلا يجب على المذنب لكن الخطا لا يفتك عن ضرب بقصير وهو ترك التثبت للاحتياط او بكنة الاحتراز
عنه بالاحتياط فيصير سببا للجور القاص وهو الكفار وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة اذا الكفارة العباد
والعقوبة فيبذل سببا متى ورا بين الخطر والاباحة والخطا المذكور اصل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك
التثبت فيه مخطور فكان فاصلا في الجنابة فيصير سببا للجور القاص قوله ولم يجعل عذرا اي لم يجعل
لخطا عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطا بان ربح الى شاة على ظن انه صيد او اكمل مال انسان
على ظن انه ملكه يجب عليه الضمان لانه يترك مال الاجزاء فعند عصية الحذر وكونه خاطيا معذور لا ينافي
عصية الحذر لانه لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه يترك مال كالحج جزا صيد الحرم
وجبت له اي بالخطا الدية لانها من حقوق العباد وبذلك الحلال اجزاء الفعل وكان ينبغي ان يجب ما القاتل
كضمان العدو وان كتبها وجبت بطريق الصلح لانها بلها مال والخطا في نفسه عذر لسقوط بعض الحقوق فيصير
سببا للتخفيف في الفعل وهو اداء ما هو صلا لان من الصلوات على التوسعة والتخفيف وان لم يصح سببا للتخفيف
في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة ثلث سنين قوله وصح طلاقه اي طلاقه في آخر عندنا بان
اراد ان يقول النبي في حق علي لسانه ان طالق وقع الطلاق ومال الشافعي لا يبيع لان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذ صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه كالتام والغم عليه ولكننا نقول العقد امر باطن لا يوقف عليه
فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية العقد بالاعتقاد البوع نفي الحجج
كافة السفرع المشقة لا يقال لو كان البلوغ مقام العقد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق التام بهذا الطريق

وان

الرضا في البيع والرضا
في البيع والرضا في البيع
في البيع والرضا في البيع
في البيع والرضا في البيع

وبقوم مقام الرضا فيما يعقد كعقبة الرضا ولم يوجب لاننا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح
دليلا عليه والثاني ان يكون في الوفاق على الاصل من حيث لا يدرك عند وجوده مما الى الدليل مقام الدليل
تفسير واحد الشرطان في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوفاق على العمل باصل العقد فانه يعرف فيما ياتي به
وبذلك ونحن نعلم يقينا ان النائم ينافي اصل العمل بالعقد لان النائم مانع عن توريد العقل فكانت اهلية العقد
معدومة ببقائه من غير حرج في تركه فلا يلحق حقه اقامة الدافع عن عقل مقام العقد لان الشرط والرضا
في حق العباد عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهاية تحت يقضي انما الى الظاهر من ظهور البشارة وكوها كما
نقص اثر الغضب الى الظاهر وموليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب
الظاهر وهو ظهور امره لا باهلية الرضا قوله ويجب ان يعقد بعبه اذا جرى البيع على لسان المراء خطا بان
اراد ان يقول شيئا في حق علي لسانه بعد هذا العيان بكذا او قال الاخر قبلت وصدقه حقه على الخطا به
ان يعقد بعبه مع لارائه فيه غير انما لو كان يجب ان يعقد بعبه فاسد لان عقدا ببيع المكي لان جريان هذا
الكلام في اصل اختياره وليس بطبع جريان الماء فيعقد البيع لوجود اصل الاختيار وبفسد لقوات الرضا
كسب المكي قوله والاكره قيل الاكره حمل العزم على امر مكي هده ولا يدعى ما شئت لولا الجواز عليه بالوعيد على تركه
مولى له انواع ادها يعدم الرضا وبفسد الاختيار وهو المحل اي بوجوب الجواز والاضطرار نحو التذنب بما خاف
عاقبته او غصوه من اعضاء لان حرمه الاعضاء حرمه النفس تبعها والاختيار وهو العقد الى امر محتمل لوجوده
العدم واخر حقت قدره الفاعل في جميع احواله لا يترك على الاخر كذا قبل والصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل فيه
مستقدا والفاصل ان يكون اختيارا مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى ما سئره امره بالاكره كان قصدا في
المباينة دفع الاكره فيصير الاختيار فاسدا لا ينافي على اختيار المكي وان لم يعلم اصلا او التاثير لعدم الرضا ولا
لفسده الاختيار وكذا الاكره بالحق او لفقد ملة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه او عقوبة انا
لا يفسد الاختيار لعدم الاضطرار الى مباينة ما اكره عليه كمنعه من القبر بعبه ما هدر به والثالث ما لا يعدم
الرضا فلا يفسد الاختيار ضرورة لان الاضطرار الرضا مدام يصح الاختيار نحو الاكره بحسن ابد او ابنه او زوجته
او امه او اخيه او كل ذي رحم محرم منه اذا القوية المتبادرة بالحقيقة كالولاد وهو من جنس هو لا فلا يعدم الرضا
حتى لو اكره بحسن اده لا يبيع عند فباع في القياس البيع جائز لان هذا ليس باكره حقيقة فانه لم يهدر بشئ
في نفسه وبحسن ابيه لا يلحق ضررا به ولا الاكره ان ذكر الاكره ولا يفسد بعبه ومنه من يقر فانه به لان حسن ابيه يلحق به
من الهم والحزن ما يلحق به بحسن نفسه او اكره فان الولد الصالح رعاختار السجدة الحسن مكان ابيه فيخرج ابيه فكان
التدليل في حق نفسه بعقد علم الرضا وكذا التمدد بحسن ابيه كذا الميسر وكان ما ذكره المصنف جواب القياس ولنا
بحق الاكره في جميع الصور او يتبين او غلب على ظنه ان لم يفعل ما امر لا حرج عليه ما هدره وان غلب على ظنه
انه خفيف والتدليل لا يحقق لا يكون مكيها وكذا اذا لم يكن المكي من ايقاع ما هدر به لا يكون ذلك اكرها بل هذا بان

استعمال

في البيع والرضا

واضحة

قول والاكراه بحكمة الخ اي الاكراه بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاعليه اي لا يوجب وضع الخطاب
 عن المكروه لان المكروه متعلق بالاكراه كما انه متعلق في حالة الاختيار والابتلاء بحقوق الخطاب ولا ينافي الاعليه
 لا اهلته الوجوب ولا اهلته الاكراه لانها ثابتان بالذمة والعقل والبلوغ والقدرة والاكراه لا ينافي منها لان
 المكروه لا يتيان بما اكره متى فرض وحظر اي بين كونه مباحا فرضا وهذا دليل على ثبوت الابتلاء وحقوق الخطاب
 في حقه **قول** فرض كذا كره على الظاهر المستحب او شرب الخمر على ما يوجب اللجاج فانه يفرض عليه الاقدام على ما اكره
 عليه حتى لو صدر ولم يطر ولم يشرب حتى فطر عاقل عليه لثبوت الاباحية فيه بالاستسقاء المذكورة قوله **اما** هو
 اضطرره اليه ومن اكره على مباح يفرض فحما وكذا هذا وحظر اي محذور كراه الاكراه على الزنا وقدر النفس
 المعصومة واباحه كراه الاكراه على افساد الصوم في حق المسافر فانه يبيح له الافطار ورضه كراه الاكراه على الكفر فانه
 يرضه له اجرا بحكم الكفر على اللسان لا انه يبيح له تحقيق هذه الامور في حقه علامة بقاء الخطاب في حقه لان هذه
 الاشياء لا تثبت بدون الخطاب **قول** ولا ينافي الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار ايضا لانه لا يوجب للاختيار
 بطلان الاكراه اذ الاكراه على من لا اختيار له محال فلا يكون المراد ان يكون ضاركا بانفسه لا يري انه يكره على ان يختار
 احدا من امرين ووافق المكروه وكذا كان مخالفا في غير ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون وكان هذا
 رد قول صاحب المحصول فانه ذكر المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد اللجاج امتنع التكليف فقال انه لا ينافي للاختيار
 واذا ثبت انه لا ينافي الاختيار فلا يبيح لابطال حكم من من الاقوال والافعال الا بدليل غير ما عايننا في فعل الطابع
 فانه موجب لفعل الطابع ثبت لامحاله الا اذا قام الدليل على غير من شرط او استثناء فكذا ثبت موجب افعال
 المكروه واقواله الا اذا وجد المتغير المتأثر الكثرة بتبديل النسبة اذا قلنا ملو في نفوس الرضا اذا فطر فاما الاكراه
 في اعداد القبول والنفور عندنا وعند الشافعي هو الاكراه الباطل عذر في الشريعة مبطل للحكم عن المكروه اصلا فولا
 كان او قول لان الاكراه مبطل للاختيار عندنا وصحة القبول والنفور بالعدول والاختيار لا يري ان قول القسبي و
 التام بطلان عدم العقد والاختيار والاكراه بالحسب الدام عندنا كالكراه بالعدول في ابطال القبول والنفور اصلا
 لتحقيق عصمة حقوق المكمل عليه لولا نفوت حقه بدون اختيار فيبطل تنوعه واقراره بكلامه واذا وقع الاكراه على الفعل
 فانه يبيح الاكراه بطل حكم الفعل عن الناعل وغايته بان يجعل عذرا مبيحا لمصرعا كالاكراه بالعدول والحسب الدام على
 ان لا يوافق ما عجز فان امكن ان ينسب لا المكمل نسب والابطال حكمه وانما ما عجز ذكرنا ان الاكراه لا يوجب للاختيار
 في السبب والحكم جميعا ولكنه يوجب عدم الرضا في السبب والحكم جميعا وبفساد الاختيار فاذا عجز عن الاختيار والفساد
 اختيار صحيح وهو اختيار المكمل وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن ان الفاسد مودوم في مقابل الصحيح
 وان لم يكن في مقابل الصحيح بالاختيار الفاسد ولذا يغير المكمل الى المكمل فيما يحتمل ان يكون آله وفيما لا يحتمل ان يكون
 آله لا يصح نسب الحكم الى المكمل فيبقى منصوبا الى الاختيار الفاسد وصارت التفرقات الصارون من المكمل كلها في
 هذا الباب منقسمة لا هذين السببين ما يمكن نسبه الى المكمل وما لا يمكن فلذلك شروع الشيخ في بيان هذه التفرقات

١٥

بقوله في الاقوال لا يصح انه لغیر الخ فالشيخ ابو الفضل الكرماني في الايضاح المراد من قوله لا يصح انه للمكمل انه لا يمكن
 الحكم اجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عنده عليه نوعا كان فعلا بنفسه ومن قوله لا يصح انه لغیر
 لا يمكن مباحته في كل الفعل بنفسه واذا حمل عليه غيره ففي مقتضى راعيه في الاقوال كلها لا يصح ان يكون الحكم لغیر
 لانه لا يصح ان يكلم المراد باللسان عن حساع وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقصر للاقوال باحكامها على المتكلم وهو
 مع قول الشيخ فاقصر عليه اي على المتكلم فان كان حلالا بنفسه اي فان كان القول محال الحتم الفسخ ولا يتوقف على
 الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ويحق اي العتاق والنفكاح فان هذه التفرقات لا يحتمل الشيخ ويتوقف على العقد
 والاختيار ومن الرضا حتى لو اعتق او طلق او تزوج بالكره يصح فانما لا يبطل بالزول والهرج بانه الرضا والاضار
 بالحكم ولا يبطل بشرط الخيار وموافقة للاختيار صلا في الحكم فلان لا يبطل ما عجز الاضار وهو الاكراه او في قوله
 اصل الاكراه لعدم العمل في الخلع قال الطلاق يقع وانما لا يحس لان الاكراه لا لعدم الاضار في السبب والحكم جميعا
 ولعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والنزول كمال لعدم عجز عدم الرضا كمال لعدم الرضا فلو لم يوافق الطلاق عليه
 الصفين في حال فان الصفين لو اختلفت مع روعها البالغ يقع الطلاق ولا يحس اي حال لان الاكراه لا يوجب عجز
قول فان كان كماله اي ان كان القول كمال العمل الفسخ لا انه لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع العفو والسبب لصدور
 على المكمل انما كماله لا كمال العمل الفسخ لا انه لعدم الرضا لان الاكراه لا يمنع العفو والسبب لصدور
 في محله ولكنه يمنع نفاد لغوات الرضا الذي هو كمال العفو والاكراه فسد عفا فاسد فلو كان الضرر جازا
 الاكراه صحيحا او لا لا محله لان رضاء قد تم فيقول المعنى المنفسد بالاجابة كالسبب بشرط اجل فاسد او صافي فاسد
 وانما سقط عن كمال العمل والحداد فاشطه قبل فقرة كمال السبب جازا فاسد **قول** ولا يصح الاقرار
 سواء كان كمال العمل الفسخ او كمال العمل لان الاقرار لا يوجب فساد العمل لانه خبر مختل بل هو
 والكدر والى ما هو كمال العمل في جانب الصدق ولا ينافي في وجه المحرمه ولكن يعزب بالاكراه لا
 فساد السبب على راسه ولعل على ان اقرار لا يصح ولا على وجه المحرمه لانه يكلمه وهو للسبب على وجه
 معنى قول الشيخ وقد فاجد والله عذر اي عدم تصور المحرمه لمد الاقرار **قول** ولا ينافي في
 رضاء كمال الاعمال فلا يصح منه انه لغیر كمال الاعمال والوطي فيقتضي الفعل على المكمل لان الاكل يقع على المكمل
 وكذا الوطي باله يمن لا يفسد رضاء على الاكل وهو صريح في عدم صوم ولا يفسد صوم المكمل لو كان ضار
 بالاتفاق لانه لا يصح له المكمل في نفس الاكل فيقتضي على المكمل فاما في نسبته الى المكمل من حيث انه لا يوافق
 بعدا فخلقت الروايات على انما في شرح الطحاوي والخلاصة وعبرهما انه لو اكره على الاكل حال العجز
 الصمان على المكمل دون الاعراض كان المكمل يبيح له ان يمتنع من الاكل على المكمل على المكمل لان
 حصلت له وجه الصمان عليه في لو اكره على الرضا لا يحل الحد وكذا العفو على التواخي وتوضح في حكمه لا يصح
 حصلت له حال الاكراه على الاعراض لان ما لم يعبه العبد تلفت حتى عجز منه كماله وفي الخط ان الصمان يحس على المكمل

فصار

لا على المكس وان كان المكس جايغا وحصلت المنفعة له لانه اكل الطعام المكس باذنه لان الاكره على الاكل اكره على القبح
اذ بدونه لا يمكنه الاكل في الغالب وكما قبض المكس الطعم صار فيه منقولا الى المكس فصار كأن المكس قبضه بنفسه وقاله
كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم ما لك الطعام بالنظر ان اذنه بالاكل وصح ان لا يقبض الاكل شيئا كذا ههنا
بخلاف ما اذا اكره على اكل طعام بنفسه فان كان جايغا لا يرجع على المكس يعني وان كان شبعان يرجع عليه بقبضته
لان لا يمكن ان يجعل المكس غاصبا للطعام قبل الاكره لان ضمان الغصب لا يجب الا باذنه انما اكره ولا يقصور الا بالما دام يد
في يد مالكه فتعديا يجب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار
اكل الطعام نفسه لا طعام المكس الا ان المكس متى كان شبعان لم يحصل منفعة الاكل وكان اكره على اكله فانه له واجب
الضمان عليه كذا في القصة فوسد وانما ما يصلح فيه انه لغبر اذا نقل الاكره الى الجايغا يصير ان يكون الفاعل فيه
آلة لغبره كالنقل لنفسه والمحال فانه يمكن للمكس ان ياكل المكس ويهرب به بنفسه او مالا فيملكه بنسب الفعل الى الفعل المكس
ولغبره حكم هذا الفعل ويخرج المكس من البين حتى لو اكره انسان على فعل انسان آخر ومع المكس ما اوجب خروج المقتول بان
قال قتله بالسيف او اقلته بفتله به وجب القوم على المكس بالاجماع كذا اكره في الاسلام ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى
اليه فاحاب انسانا وجبت له عاقلة المكس وان كان عليه كذا بشره بنفسه لانه لما اكره بالقتل تقدم عليه وان كان
حراما طلبا خلاص نفسه فيفسد اخياره ويصير كالجانيون على هذا الفعل فيقتضيه الطبع اذا الانسان مجبور على حبس الطيور
فاذا عارض هذا اخيارا فاسد اخيارا صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد فينسب الفعل الى المكس ويجعل المكس آلة
له فصار المكس في حكم عديم الاختيار والحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف وعص فلا يوجب الضمان عليه وهذا
في الاكره الطامع في القاص وهو الذي لا يوجب الجاني الاكره غلبس وقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكس حتى
يجب الضمان والقوة على المكس الفاعل لانه انما يصير كالآلة عند غلام الاجا انفسا ولا اختيارا واعتبارا وضوف التلف
على نفسه وليس في الاكره القاصر ذكر في الفعل مقصودا على المكس وانما ينسب الفعل الى المكس فصار عليه ان لا يلام
ببديل محل الجناية فاما اذا تبدل المحل بخلاف المكس لانه لم يوجد عند الاكره على المحل الاخر فتكون طائعا في ذلك
وهي صلاوة المكس بطلان كذا في هذا بطلان الاكره اقتصر الفعل على الفاعل وصار كمن يرمي على قتل الصبي
او اكره صلا على قتل صبي كرم فان هذا الفعل لا يصير على الجاني ولا ينتقل الى المكس وان كان يصور ان يكون جاعلا
للمسألة له فباضد وبغيره على الصمد ومع هذا لم يحل التمسك به لان في ذلك تبدل محل الجناية لان محل الجناية
في الحقيقة اصل المكس او عينه وان كان المحل هو الصمد لم يمتد لانه كمن يرمي على ان ينجي ارضاه او على عينه عام
لو كان طلالا لان خوف قتل صبي كرم على نفسه على فضائه كاي حاله ايضا ولو جعل المكس آلة لتبدل محل
الجناية لانه لم يكون الجناية ورافعه على اصل المكس او عينه وفي ذلك بطلان الاكره عاودا وكذا لو كان
على الفعل قائم اثم القتل وان كان الفعل مما يصلح ان يكون الفاعل له لعمري لان الفعل هو صمد لا يوجب
انما جنابه على من العائن ولو فعله في حقه لتبدل محل الجناية لانه لما يكون واقع على عين المكس وانما

فلا نقله اليه
لان في بديل

ذلك وكفى في حق وصفه العاصي والديه والكفار وحرمانه انما ينسب الى المكس لعدم لزوم بدل محل الجناية
وانما صار مكسوه انما لانه اكره نوع نفسه على حي طوعه في الحرمة واطاع الحيوان في حبه في حبه انما لانه تعالى الله
عن الابدال علمه ووصفه ولكن بقلبه وحقيقه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يملكه فله لعمري لولا
بصوره لم يقصد الا ان يقبله غيره فله ذلك بقي الاثم عليه قوله ولو كان ماله من مدد لكان الزاكن في الحرمان
بالاسقاط وعدم الاسقاط حرمه لا تقتضي له الاسقط ولا بد ظاهرا حقه كالمالك له وعلى المسلم وجوب فانه لا
يحل ذلك بعد الاكره ولا يرضى به لان ذلك الرخصة صوف السلف والمكس نفسه ولو كان عليه لعنه الله ايضا
وسواء كان هو بالقتل في اسحقا او الصبيانه عند خوف التلف سواء ولا يكون له ان يملك نفسه حتى يصير لصا
وهذا الكس في حكم العدم في حق انا ومن المكس عليه للتعارف في سببها في اسحقا او الصبيانه وان اقتله بالكره في حكم
وي الرافد والعراش ان كان له حوله حكمة العور وصانع السبل ان لم يكن في ذلك عاونه السبل ارضا لان سبب
الولد على القطع عن الرائي لا يمكن ايجاب النفع عليه ولم يكن للمكس حق انتفاع على الولد المحرم على المكس في ذلك
صروقه وكان الزنا عاونه الاصل لا يثبت الترخيص فيه بالاكره فاعلمنا في القتل ولا نقول الاكره في
عمر المكس في حكم اعمى فتكون الفاعل حليم لان الولد في سبب الى الفاعل لعنه الله عليه السلام الولد للفراش
وللمخاض وللموت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وحسب النفع عليه لانه حي في فم الطبع عنه
كان هذا كالحاكم بالعلم الى الاصل وقد تنق صا صا الفاعل سبب مثل هذا الولد على نفسه في حق صوره في
الاكره ايضا وانما قيد الزنا بالعلم ليعلم ان المكس هو زنا الزنا كمال الرخصة في لو اكرهه بالقتل
او القطع على الزنا بنحوها في ذلك لانه ليس في التخليص معنى القتل الذي هو المانع في الترخيص في جازم الخط
لان سبب الولد عنها لا ينقطع وهذا سبب الاثم ولا يخفى بها قوله ووجه كمال السقوط اصله في حكمه في المكس
ووجه الحرمان الاكره الكافل فوجد لاجل هذه الاسماء لان من فقد الاسماء لم يملك النقص الاخذ للاصا
قال الله تعالى وقد فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه اليه اسبب حاله المروء والاسبب في الحرمان
او الكلام صار عيانا عما وراءه المستثنى بالاسماء ووجد كان جبا قبل الحرمان مع على ما كان حاله المروء في هذا
كمن اضطر الى ذلك بخوف او غش فانه يصير جبا صا في هذه الاسماء ان افق الحرمان في هذه الاسماء هو في
المتناول اما انما فيهما من ان الله العقل والهدى في ذلك لانه تعالى واما انما فيهما من ان الله العقل والهدى في ذلك لانه تعالى
واما الميضة عن الجناية وقد قال تعالى ويهدكم عن فكر لسه وعن الصلوة وقال تعالى وحرم عليكم الجناية فافا
لهي ولكن الى قوت الكل كان في بعض الاول في قوت الكل فافا سبب الحرمان في حاله الاكره كان المكس في الاسماء
حتى يتناوله مضيقا لدمه فصار انما وهذا قائم الاكره بان كان على نفسه او حرمه فاما لو كان اكره في ذلك
للمكس او الضرب او القيد لم يحل له التنازل لعدم المروء لانه لو استمر في هذه الحالة لم تكن له لانه لعمري الاكره
اوجب الحيل فافا ومنهم من يهدى حقه في ذلك خلاف المكس على القتل بالجسم لو اقتل فانه يقتل لانه لو لم

الراء

فكأنه قتله

فغيره

المرء

Süleymaniye U Kütüphanesi	
Klas	Fahri
Yeni	
Eski Kayıt No	1419

عبدالکریم